BS680
.S2T3

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 25 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS680
Section S2T3

Das Opfer

des alten und des neuen Bundes,

mit besonderer Rücksicht

auf den

Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre

exegetisch-dogmatisch gewürdiget

von

Dr. Valentin Thalhofer,

bischöfl. Augsburg. geistl. Rath, o. ö. Professor der Pastoraltheologie an der Universität und Director des Georgianischen Clericalseminars in München.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1870.

Seiner bischöflichen Gnaden

dem

hochwürdigsten Herrn

Pancratius v. Dinkel,

Bischof von Augsburg,

Reichsrath, Comthur des k. Verdienstordens vom heiligen Michael, Ritter des Civilverdienstordens der bayerischen Krone u. s. w.

in

ehrfurchtsvollster Liebe und Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Als ich im Jahre 1855 meine Abhandlung über „die Opferlehre des Hebräerbriefes und die katholische Lehre vom heiligen Meßopfer" vollendet hatte, faßte ich den festen Entschluß, nichts mehr über das Opfer zu schreiben; denn je mehr und je eingehender ich seit Abfassung meiner Erstlingsschrift „die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus" über das Opfer des alten und des neuen Bundes nachgedacht hatte, desto schwieriger erschien mir dieser Gegenstand und desto weniger Muth zur Aufstellung einer einheitlichen Opfertheorie verspürte ich in mir. — Wenn ich nun gleichwohl dem vor 15 Jahren gefaßten Vorsatze hiemit untreu geworden bin, so lag ein mehr äußerer Grund darin, daß ich wiederholt ersucht wurde, von jener im Buchhandel längst vergriffenen Abhandlung über die „Opferlehre des Hebräerbriefes u. s. w." eine neue Auflage zu veranstalten, was ich weder wollte noch konnte, ohne eine gründliche Umarbeitung und bedeutende Erweiterung vorgenommen zu haben. Ein anderer, tiefinnerer Grund ist der:

trotz alles Sträubens zog es mich immer wieder zu einem Gegenstande hin, an welchem ich in jugendlicher Begeisterung zuerst mich literärisch versucht hatte, und den ich auch jetzt noch alljährlich in meinen Vorlesungen über das heilige Meßopfer, wenn auch nur in gedrängter Kürze, vor den Kandidaten des Priesterthums zu behandeln pflege, um sie über die weltgeschichtliche Bedeutung des Opfers möglichst orientiren zu helfen und sie zu begeistern für ihren hehren Beruf, Träger eines Opfers zu sein, welches die Erfüllung aller vorchristlichen Opfer, der Quell aller Gnade, der Mittelpunct des christlichen Opferlebens und im Opfermahle eine reale Anticipation der himmlischen Glorie ist. Was ich in diesen Vorlesungen innerhalb etlicher Stunden vortrage, ist in gegenwärtiger Schrift ausführlicher dargelegt; möge diese meinen ehemaligen Zuhörern eine liebe Erinnerung an mein mündliches Wort sein und die Freude am Opferberufe in ihnen rege erhalten; möge sie aber auch in weiteren Kreisen, namentlich unter dem katholischen Clerus, freundliche Aufnahme finden!

Daß ich nicht bloß praktische Interessen verfolgt, sondern auch den Anforderungen der Wissenschaft möglichst gerecht zu werden mich bemüht habe, glaube ich mit einiger Zuversicht behaupten zu dürfen. Mag man über meine Opfertheorie im Einzelnen urtheilen, wie man will, daß sie wenigstens einheitlich und bei Würdigung des vorchristlichen wie des christlichen Opfers consequent durchgeführt sei, werden auch ihre Gegner zugestehen müssen. Als Grundmoment im Opferbegriff hab' ich durchweg die Entsagung sehr betont, die eine solche

vom Leben oder eine solche von materiellen Besitz- und Genußobjecten ist und sich in forma destructionis vollzieht; als erster Zweck jeglichen Opfers erscheint mir die Sühne, und als Centrum des Sühneverfahrens bei den blutigen Opfern habe ich das Vergießen des Blutes in die Hände des Priesters zu erweisen gesucht, was für die Lehre vom Kreuzopfer sowohl als vom eucharistischen Opfer höchst wichtig ist. In diesem Punct wird meine Opfertheorie voraussichtlich am meisten beanstandet werden; möge es aber nur unter Berücksichtigung aller von mir angeführten Argumente und namentlich nicht ohne Berücksichtigung der neutestamentlichen Aussagen über das Blut und den Tod Jesu geschehen!

In der neuern protestantischen Literatur ist bekanntlich sehr viel über das Opfer verhandelt worden, und hat sich insbesondere die Art und Weise, den mosaischen Opfercult zu würdigen und zu deuten, als höchst einflußreich auf die Lehre vom neutestamentlichen Opfer erwiesen; ich glaubte die wichtigeren einschlägigen Arbeiten der Protestanten durchweg mit berücksichtigen zu sollen, damit die katholische Lehre vom Kreuzopfer sowohl als vom eucharistischen Opfer in um so hellerem Lichte erscheine. —

Der Zweck meiner Arbeit ist vorwiegend ein dogmatischer; daraus wird sich zur Genüge erklären, warum ich in Beschreibung des mosaischen Cultes mich nicht auf archäologische Details einließ, sondern auf das Nothwendigste beschränkte. Wenn dem Auge des Lesers hie und da Uneben-

heiten in der Darstellung begegnen, möge er sich zu deren Entschuldigung erinnern, daß es dem Verfasser in seiner Berufsstellung höchst selten glückt, auch nur eine Stunde oder ein Paar Stunden lang ohne Unterbrechungen der zerstreuendsten Art arbeiten zu können.

München am Geburtsfeste der jungfräulichen Gottesmutter Maria 1870.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Vorwort VI

Einleitung.

Das vorchristliche Opfer im Allgemeinen.

§. 1. Namen des Opfers 1
§. 2. Wesentliche Form des Opfers 2
§. 3. Das Opfer im reinen Naturstand und vom Standpunct des reinen Naturrechtes 8
§. 4. Das Opfer im paradiesischen Zustand 20
§. 5. Das Opfer nach dem Sündenfall 24

Erster Theil.

Die Opfer des mosaischen Cultes.

I. Abschnitt.

Ritus derselben.

§. 6. Die blutigen Opfer 40
§. 7. Die unblutigen Opfer 44

II. Abschnitt.

Bedeutung und Deutung des mosaischen Opferrituals.

A. Die blutigen Opfer.

§. 8. Bedeutung der Handauflegung 46
§. 9. Bedeutung der Opferschlachtung 53
§. 10. Bedeutung der Blutsprengung 59
§. 11. Bedeutung des Opferbrandes 64
§. 12. Bedeutung des Opfermahles 72
§. 13. Innerer Unterschied der vier Arten des blutigen Opfers . .
§. 14. Besonders modifizirte Arten blutiger Opfer (Bundesopfer, Paschalamm u. s. w.) 81
§. 15. Die charakteristischen Opfer des Versöhnungstages 85

B. Die unblutigen Opfer.

§. 16. Bedeutung der Mincha 101

Seite

C. Wirksamkeit und Geltung der mos. Opfer.

§. 17. Die Wirksamkeit der mosaischen Opfer 108
§. 18. Scheinbar und wirklich ungünstige Urtheile über die jüdischen und beziehungsweise auch über die heidnischen Opfer in Schrift und Tradition 126
§. 19. Verständniß der mosaischen Opfertypik unter den Israeliten in der vorchristlichen Zeit 137

Zweiter Theil.

Das eine Opfer Christi, die Erfüllung der vorchristlichen Opfer.

§. 20. Das Priesterthum Christi 144

I. Abschnitt.

Das eine Opfer Christi dargebracht im Stande der Unscheinbarkeit.

§. 21. Vom Opfer Christi in Unscheinbarkeit (Kreuzopfer) im Allgemeinen 155
§. 22. Object und Subject dieses Opfers, Heiligkeit und Präsentation desselben 158
§. 23. Die Handauflegung bei diesem Opfer 162
§. 24. Die Opferschlachtung und Opferannahme (Blutsprengung) . . 166
§. 25. Der Opferbrand des neutestamentlichen Opfers 178
§. 26. Das Kreuzopfer die Erfüllung aller Arten von mosaischen Opfern 183
§. 27. Wirkungen des Kreuzopfers und ihr tiefster Grund 186
§. 28. Das zugehörige Opfermahl 192

II. Abschnitt.

Das eine Opfer Christi dargebracht im Stand der Glorie.

I. Hauptstück.

Das himmlische Opfer.

§. 29. Beweis für die Existenz des himmlischen Opfers 200
§. 30. Begriff des himmlischen Opfers 206

II. Hauptstück.

Das eucharistische Opfer.

§. 31. Beweis für die Existenz des eucharistischen Opfers 220
§ 32. Das Wesen des eucharistischen Opfers 238
§. 33. Stellung und Bedeutung des eucharistischen Opfers im Organismus der Kirche 267

Verzeichniß

der einschlägigen und im Verlaufe öfters citirten Literatur.

Bähr, K. Chr. W., Symbolik des mosaischen Cultus; 2 Bd. Heidelberg 1837. 39.

Bellarmin, de controversiis chr. fid. Ingolst. 1588.

Bisping, Erklärung des Briefes an die Hebräer; 2. Aufl. 1864.

Bleek, Comment. zum Hebräerbrief 1828—40; 3 Bde. Auszug von Windrath; 1868.

Cienfuegos, vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata; Romae 1738. fol.

Delitzsch, Fr., Commentar zum Brief an die Hebräer; Leipzig 1857.

Delitzsch-Keil, Bibl. Commentar über das A. T. Leipzig 1861 ff.

Döllinger, Christenthum und Kirche; 2. Aufl. 1868. vgl. auch dessen „Heidenthum und Judenthum" und „die Eucharistie" in den ersten drei Jahrhunderten.

Ebrard, der Brief an die Hebräer; Königsberg 1850.

Franzelin J. B., tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio; Romae 1868. 1tom. 8°.

Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel; München 1869.

Hengstenberg, die Opfer der heiligen Schrift; Berlin, 2. Aufl. 1859.

Hergenröther Ph., die heilige Eucharistie als Opfer; Regensburg 1868.

Hofmann J. Chr., der Schriftbeweis; 2. Aufl. 1857 ff.

Kahnis, lutherische Dogmatik, 1861 ff. 3 Bde.

Karch, die mosaischen Opfer; 2 Theile, 1856.

Keil, Handbuch der bibl. Archäologie; 2 Bde. 1858.

Kliefoth, liturgische Abhandlungen; Schwerin 1854—61. 8 Bde.

Knobel, Commentar zu Exod. und Lev. Leipzig 1857. (im kurzgefaßten exeget. Handb. d. A. T.)

Küper, das Priesterthum des alten Bundes. Berlin 1866.

Kurtz, Heinr., der alttestamentliche Opfercultus; Mitau 1862.

— „ der Brief an die Hebräer; Mitau 1869.

Langen, Jos., die letzten Lebenstage Jesu; Freiburg i. B. 1864.
Lasaulx, Studien des klassischen Alterthums; Regensburg 1854.
Lugo de, disputt. de sacramentis in genere, de venerabili Eucharistiae sacram. et de s. missae sacrificio. Lugdun. 1636. fol.
Lünemann, kritisch-exeget. Handbuch über den Hebräerbrief; Göttingen 1855.
Maier, Adalb., Commentar über den Brief an die Hebräer. 1861.
Nägelsbach, die nachhomerische Theologie; 1857.
Oswald, die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten; 3. Auflage. Münster, 1870.
Otto, Friedr., das Abendmahlsopfer der alten Kirche. Gotha. 1868.
Outram, de sacrificiis libri duo; Londini 1677.
Philippi, Friedr., kirchliche Glaubenslehre, vierter Band, zweite Hälfte; 1863.
Reithmayr, Commentare zum Römerbrief (1845) und zum Galaterbrief (1865).
Ribera, Franc., in epistolam ad Hebr. comment. Colon. 1600.
Riehm, Ed., Lehrbegriff des Hebräerbriefes; 2. (Titel) Ausgabe; 1867.
Ritschl, Albr., Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu im Neuen Testamente; in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Jahrgang 1863.
Scheeben, die Mysterien des Christenthums; 1865.
Schegg, Commentar über d. Evangelien des Matthäus und Lucas.
Scholz, Paul, die heiligen Alterthümer des Volkes Israel; Regensburg 1868.
Schultz, Herm., die alttestamentliche Theologie; 2 Bände. 1869.
Simar, Th., die Theologie des heiligen Paulus; Freiburg, 1864.
Smits, comment. in Exod. et Levit. Antverp. 1757.
Stöckl, Alb., das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte; 1861.
Suarez, Franc., de sacramentis; edit. Venet. 1747 tomus octavus.
Thalhofer, V., die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus; 1848.
— die Opferlehre des Hebräerbriefes; Dillingen 1855.
Theophrastos, Schrift über Frömmigkeit; edit. Bernays; Berlin 1866.
Tholuck, A., das alte Testament im neuen Testament; 6. Aufl. 1868.
Thomasius, G., Christi Person und Werk; Erlangen 1853 ff.
Veith, Eucharistia, zwölf Vorträge über das heilige Meßopfer. 1847.
Wangemann, das Opfer nach Lehre der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes; 2 Bde. Berlin 1866.
Weinhart, V., über die Bedeutung des heiligen Meßopfers; Programm. Freysing 1847.
Weiß, Bern., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes. 1 Bd. 1868.
Wünsche, Aug., die Leiden des Messias; Leipzig 1870.

Für die zahlreichen Citate aus den heiligen Vätern sind die benützten Ausgaben je am treffenden Orte angegeben, deßgleichen die Ausgaben von Schriften, die nur ein- oder ein paarmal citirt wurden.

Einleitung.

Ueber das vorchristliche Opfer im Allgemeinen.

§. 1.

Namen des Opfers.

1) „Was der Sinn und die ursprüngliche Bedeutung des Opfers sei, gehört zu den schwierigsten Problemen der Religionsphilosophie. Die Geschichte überliefert uns darüber nichts, und die Sprache, aus der man sonst den ursprünglichen Gedanken erkennen mag, gibt hier auch keinen Aufschluß." So äußert sich Lasaulx[1]) mit Recht; denn die mannigfachen Namen, mit welchen Griechen und Römer den Opferact und die Opfergabe zu bezeichnen pflegten, gewähren keinen Einblick in das eigentliche Wesen des Opfers, bewegen sich zumeist in der Aeußerlichkeit. Aus der griechischen Hauptbenennung θυσία können wir nur erschließen, daß man (gänzliches oder theilweises) Verbrennen des betreffenden Materials als constitutiv für alle Opfer betrachtete;[2]) die Bezeichnung ἱερεῖον (= Opfer) und ἱερὰ ῥέζειν (= opfern) sowie das lateinische sacrificium und sacrificare deuten an, daß man die Darbringung von Opfern für eine heilige Handlung hielt, das Opfern als religiöses Handeln κατ' ἐξοχήν betrachtete;[3]) aber über die innersten Motive und den wesentlichen Zweck des Opfercultes erhalten wir aus jenen Benennungen keinerlei näheren Aufschluß.

---

[1]) Studien des klassischen Alterthums. Regensburg 1854. S. 234.

[2]) Ueber die ursprüngliche Bedeutung von θύειν (im Rauch aufgehen) vgl. Porphyrius de abstin. II. 5 (resp. Theophrast edit. Bernays S. 39—40) und Eusebius praep. evang. I. 9.

[3]) Im Griechischen wird δρᾶν, im Lateinischen facere und operari oft

2) Auch die biblischen Opfernamen fördern uns nicht in der Untersuchung über das Wesen und die tiefere Bedeutung des Opfers; so hält sich z. B. die allgemeinste Benennung für die Opfer des mosaischen Cultus, קָרְבָּן (von הִקְרִיב = herzubringen, zum Altare nämlich) so sehr in der Aeußerlichkeit[1]) wie das προσφορὰ der Griechen, und wie die Opferbenennungen der ostasiatischen Völker. (Vgl. Tholuck „das alte Testament im neuen;" 6. Aufl. S. 82.)

3) Unsere deutsche Benennung „Opfer" leitet sich ab vom lateinischen offerre, welches uns gleich dem griechischen δῶρον und dem hebräischen מִנְחָה das Opfer nur als ein Dargebrachtes, als eine Gabe erscheinen läßt, ohne über Ursache, Zweck und Art der Darbringung irgend einen nähern Aufschluß zu geben. Gleichwohl pflegen wir Deutsche mit „Opfer" fast durchweg den Nebenbegriff der Entsagung zu verbinden, dabei an etwas zu denken, was uns schwer fällt, uns Selbstverläugnung kostet, große sittliche Anstrengung erfordert. Darin scheint mir ein bedeutsamer Fingerzeig für das tiefere Verständniß des Opfers, eine Andeutung dafür zu liegen, daß jegliches Opfer grundwesentlich auch Abstinenz sei.

§. 2.

Wesentliche Form des Opfers.

1) Schauen wir auf das Aeußere an den Opfern im eigentlichen Sinne des Wortes, d. i. auf deren Form, so werden wir das Charakteristikum, welches sie von jeder Art religiöser Darbringungen (Erstlingen, Zehenten, Weihegeschenken u. s. w.) spezifisch unterscheidet,

---

kurzweg im Sinne von opfern gebraucht und so das Opfer als eminentes Thun gekennzeichnet. Alexander von Hales (summa theolog. p. III. q. 55) erklärt sacrificium als „oblatio, quae sacra fit offerendo et sacrat offerentem;" richtiger meint Suarez (de sacram. p. I. disput. 73. sect. 5.), sacrificium bezeichne zunächst die vorgeschriebene religiöse Handlung (immolatio und immutatio) durch deren Vollzug das betreffende materielle Object für Gott ausgeschieden, an ihn hingegeben und so heilig wird, so daß sacrificium im Sinne von „factio sacri" zu nehmen wäre und erst secundär die im vorgeschriebenen Act geheiligte Gabe bezeichnen würde.

[1]) Die geistreiche Deutung, welche Bähr in der „Symbolik des mosaischen Cultus" dem hebräischen קרבן („Mittel der Annäherung an Gott, Versöhnungsmittel") gab, ist längst als unhaltbar erwiesen, hat aber gleichwohl in Wangemann („das Opfer" Bd. I. S. 115) neuerdings einen eifrigen Vertreter gefunden.

darin finden, daß bei ihnen die materielle Gabe an heiliger Stätte (Altar) so zu sagen unter den Augen der Gottheit, (ganz oder nur in einem Theile) zerstört werden mußte sei es durch Tödtung oder durch Verbrennen oder durch Beides zumal oder durch Ausschütten,[1]) wie es bei den Opfer-Libationen statt hatte. Was nicht liturgisch destruirt wurde, das konnte wohl gottesdienstliche Oblation sein, aber nicht Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes heißen. So finden wir es bei den Juden[2]) und bei den Heiden;[3]) begreiflich daher, daß auch die Väter und alten Kirchenschriftsteller, wo sie von den jüdischen und heidnischen Opfern reden, immer die Schlachtung und das Verbrennen als die charakteristischen Actionen erwähnen.

Zur Erhärtung dieser unserer Behauptung, welche für die Feststellung des Begriffes vom Opfer im Allgemeinen und vom eucharistischen insbesondere höchst belangreich ist, verweisen wir auf den Brief an Diogenet,[4]) auf Justinus den Martyrer,[5]) Athena-

---

[1]) Daß auch das Ausschütten des Opferweines — sei es am Altar oder über den Altar — unter den Begriff der Destructio falle, wird jetzt wohl nicht mehr in Abrede gestellt, wie einzelne nachscholastische Theologen im Interesse ihrer Theorie vom eucharistischen Opfer es gethan haben.

[2]) Vgl. Scholz, die heiligen Alterthümer Israels. II. S. 114; Kurtz, der altest. Opfercultus; Mitau 1862. S. 32. — Bei allen jüdischen Opfern wurde etwas verbrannt; bei den Schaubroden der Weihrauch, der auf ihnen lag und darum wesentlich zu ihnen gehörte. S. meine Abhandlung über die unblutigen Opfer des mos. Cultus. 1848. S. 159 ff.; von früheren Theologen besonders Cienfuegos, vita abscondita etc. ed. Rom. 1728. pag. 326 sqq.

[3]) Für so wesentlich hielten die Heiden das Destruiren und resp. Immutiren des Opfermaterials, daß sie selbst im Innersten der Tempel, daß sie noch in der Cella der Gottheiten eine arula aufstellten, die nicht mit dem „heiligen Tisch" verwechselt werden darf; die mannigfachen unblutigen Gaben, welche auf den letzteren kamen oder die ἱερα ἄπυρα galten auch den Heiden nicht als Opfer (θυσίαι) sondern als ἀναθήματα, als heilige Weihegeschenke. Vgl. Hermann, die griechischen Alterthümer §. 25 und Böttcher, Tektonik der Hellenen 4. Buch S. 265 ff.

[4]) Cap. 3 ed. Hefele pag. 304. „θυσίαι δὲ αἵματος καὶ κνίσσης καὶ ὁλοκαυτωμάτων."

[5]) Apolog. I. n. 13. Der wahre Gott sei „ἀνενδεὴς αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων; vgl. Apolog. II. 5.

goras,[1]) Clemens von Alexandria,[2]) Origenes,[3]) Cyprian,[4]) Tertullian;[5]) ferner auf Arnobius,[6]) Lactantius,[7]) Eusebius,[8]) Athanasius,[9]) Gregor von Nazianz,[10]) Basilius,[11]) Chrysostomus,[12]) Cyrill von Alexandria[13]) u. A. Mögen die Väter, wenn sie auf christlichen Standpunct sich stellen, den Begriff „Opfer" noch so sehr und so mannigfach vergeistigen, sobald sie von heidnischen oder jüdischen Opfern, von Opfern im eigentlichen Sinne des Wortes reden, haben sie eine liturgische Handlung im Auge, durch welche ein materielles Ding in unmittelbarer Beziehung auf Gott destruirt und so

---

[1]) Legatio pro christian. n. 13. *δημιουργὸς τῶν πάντων οὐ δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἄνθων καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας.*

[2]) Stromata VII. edit. Potter. pag. 847.

[3]) Exhortatio ad martyrium n. 45. edit. Paris. 1733 tom. I. pag. 302; *κνίσσα καὶ αἵματα καὶ λεβανωτοί.* Contra Cels. VIII. 60. 61. 63; *„δαίμονες δεόμενοι κνίσσης καὶ αἵματος.*

[4]) De lapsis edit. Baluz. pag. 378; de vanit. idolor. pag. 451.

[5]) Apologet. c. 14; ad Scapulam: non eget Deus conditor universitatis odoris et sanguinis alicuius.

[6]) Im 7. Buch adversus gentes polemisirt Arnobius gegen die heidnischen Opfer, erwähnt als Opferacte das Schlachten, das Verbrennen der Opferstücke und das Ausschütten von Wein in den Opferbrand (incensio). Die Altäre bezeichnet er als „infelicissimi animalium generis ustrinae et rogi ac busticeta in opus structa fortissimum atque in sedem fabricata foetorum." cap. 7. Von diesen Cultacten, die wesentlich eine Destruction in sich beschließen, unterscheidet Arnobius sehr wohl die Verehrung der Götter durch Kränze, Blumen, Festspiele, Musik u. dgl. (Cap. 15.)

[7]) De falsa religione lib. VI. cap. 1 ff., besonders Cap. 25, wo er genau unterscheidet zwischen donum und sacrificium und das letztere definirt als „victima et quaecunque in ara cremantur."

[8]) Praepar. evang. lib. I. c. 9. lib. V. c. 2.

[9]) Oratio contra gentes c. 25. edit. Maurin. tom. I. pag. 24.

[10]) Orat. 18. *θυσίαι καὶ σπονδαὶ καὶ ἡ διὰ αἱμάτων κνίσσης οἰκείωσις.*

[11]) In Isai. edit. Garnier. tom. I. p. 398. n. 24. 25.

[12]) An unzähligen Stellen; vgl. z. B. In ps. 4, wo er im Gegensatz zu den vorchristl. Opfern die Gerechtigkeit als das wahre, gottgefällige Opfer bezeichnet und sagt: *„αὕτη ἡ θυσία οὐ δεῖται μαχαίρας οὐ πυρός;"* tom. IV. edit. Maurin. pag. 20. Vgl. ferner tom. V. pag. 230. tom. VI. pag. 9—10 (*κνίσσα καὶ καπνός*); tom. XII. pag. 115 (*αἷμα καὶ κνίσσα*).

[13]) In Malach. 1, 11. edit. Migne tom. V. pag. 298 (*βουθύσιαι καὶ καπνοί*). Contra Julianum lib. 4, tom. IX. pag. 692. lib. 9 ibid. pag. 976—77 (*σφαγὴ καὶ εὐοσμία*).

Gott geheiliget wird (sacrificium). Ohne gänzliche oder theilweise Vernichtung und resp. Umwandlung (im Opferfeuer), ohne Destruction kein Opfer. An diesem durch die Geschichte und Tradition festgestellten Kanon werden und müssen wir festhalten, wenn unsere Opfertheorie nicht von vornherein in's Schwanken gerathen und wenn es uns möglich werden soll, einen festen Begriff vom Opfer Christi, dem eucharistischen insbesondere zu gewinnen. [1])

2) Dem Gesagten zufolge können wir das Opfer vorläufig und im Allgemeinen definiren, als eine freiwillige, aus religiösen Motiven hervorgehende Weihung und (theilweise oder gänzliche) Zerstörung eines materiellen, zum öftern in die Genußsphäre fallenden Besitzobjectes [2]) in unmittelbarer Beziehung auf die Gottheit zu heiligem Dienste (λατρεία) vor ihr.

Bei dem Vollzug der Opferhandlung sehen wir unter allen Völkern [3]) des Alterthumes Priester als Mittelorgane zwischen der Gottheit und den Opfernden thätig, und man ist daher wohl berechtigt, die Mitbetheiligung eines Priesters an der Opferhandlung als nahezu wesentlich für das Opfer im eigentlichen Sinne zu betrachten, wenigstens für das Opfer seit dem Sündenfalle; vgl. §. 5. n. 9. — Die unmittelbare Beziehung auf die Gottheit liegt darin ausgedrückt, daß die Opferhandlung nicht an jedwedem beliebigen Orte, sondern gewöhnlich an einer der Gottheit heiligen Stätte (Tempel, Altar) vollzogen wird, an welcher man das göttliche Wesen in besonderer Weise gegenwärtig glaubt.

---

[1]) Wohl keiner der scholastischen und nachscholastischen Theologen hat es so klar erkannt und zugleich so durchgängig festgehalten, daß eine Destructio und resp. Mactatio für den Opferbegriff essentiell sei, als der Kardinal Cienfuegos in seinem schon erwähnten großen Werke „vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata"; vgl. besonders S. 323—59; auch Lugo de Euch. disput. 19. sect. 1. n. 7. Dagegen Suarez l. c. disput. 83 articul. 1. sect. 5.

[2]) Auch das Leibesleben ist ein von Gott verliehenes Besitzobject, und zwar das theuerste, welches der Mensch hat (Job 2, 4); es verlieren, ist bitter, es besitzen, ist süß und schon insofern Genuß. Wir betonen dieß im Interesse leichterer Würdigung des Opfers Christi. —

[3]) So bei den Aegyptern, den Canaanitern, bei allen semitischen Völkern, bei den Persern, Indiern, Griechen, Römern, Germanen, Galliern u. s. w.; — über den innern Zusammenhang zwischen Opfer und Priesterthum vgl. Haneberg „die religiösen Alterthümer der Bibel" 1869. S. 380; Veith, Eucharistia. 1847. S. 35 f.; Küper „das Priesterthum des alten Bundes;" Berlin 1866. S. 2 ff. und Tholuck a. a. O. S. 84 f. —

3) Schon aus der Thatsache, daß es seit ältester Zeit und bei allen nur etwas entwickelteren Völkern Opfer gab, können wir mit größter Sicherheit erschließen, es müsse in der allgemein menschlichen Natur ein Opfertrieb, ein Opferbedürfniß liegen, das Opferinstitut somit irgendwie im Naturgesetz wurzeln.[1]) Wäre das Opfer schlechthin positiver Einsetzung und dem Menschen die Opferidee nicht irgendwie angeboren, so würden bei tiefgesunkenen Völkern die Opfer um so mehr aufgehört haben, als dem gefallenen Menschen eine gewisse Opferscheu eigen ist und alles Opferbringen, selbst wenn wir es nur unter dem Gesichtspunct eines Eigenthum-Verzichtes auffassen, den sinnlichen Menschen schwer ankommt. —

Nicht minder gewiß ist, daß die Opfer ihren Ursprung keineswegs in ungebildeten, anthropomorphistischen Vorstellungen von den Göttern haben, die man sich nach Annahme auch noch neuerer Philologen[2]) gleich Königen gedacht hätte, welche an den Opfergaben ein sinnliches Vergnügen haben, von denselben genießen, namentlich den Opferdampf sehr gierig einathmen. Wie würden die Opfer, wenn ihr tiefster Grund lediglich in solch rohem Gottesbegriff läge, auch bei den gebildetsten Völkern des Alterthums und trotz aller Bekämpfung Seitens ganzer Philosophenschulen sich forterhalten haben? Uebrigens soll durchaus nicht geläugnet werden und wird uns aus später anzuführenden Aeußerungen der christlichen Apologeten gewiß, daß beim griechischen und römischen Opferwesen grob anthropomorphistische Vorstellungen mitunterliefen, die aber nur zum Beweise dafür dienen, daß die Gottesidee und sofort die Opferidee unter den Heiden oft bis in's Grelle verzerrt war; hätte aber diesen geistigen Verirrungen nicht eine unverwüstliche, unendlich triebkräftige Wahrheit als unzerstörbarer Kern zu Grunde gelegen, so würden sie im Laufe der Zeit, zumal unter dem zersetzenden Einfluß religionsspöttischer Aufklärung, an der es bei Griechen und Römern nicht fehlte, die Kraft verloren haben, Massen von Menschen aller Stände und Bildungsgrade zu den materiellen

---

[1]) In qualibet aetate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.“ Tom. II. 2. q. 85. art. 1.

[2]) Vgl. hierüber Tholuck a. a. O. S. 76 und meine „unblutigen Opfer“ S. 20.

Entsagungen und innern Verdemüthigungen zu bewegen, welche in den Opfern lagen. —

4) Hätten wir uns die Aufgabe gestellt, eine vollständige Opferlehre zu schreiben,[1]) so müßten wir nunmehr allererst des Einzelnen darstellen, welcher Art die Opfer bei den verschiedenen Völkern, bei Juden und Heiden gewesen, müßten also die verschiedenen historisch bezeugten Opferformen möglichst genau beschreiben und sodann auf Grund solcher Darstellung des sacrifiziellen Thatbestandes darzulegen suchen, welches die allen verschiedenen Opferarten gemeinsame Idee sei, wie dieselbe unter dem Offenbarungseinfluß Gottes (im Mosaismus) bereichert und wundersam ausgestaltet, unter der Herrschaft der Sünde und ihrer Finsterniß (oder im Heidenthum) getrübt und mitunter fast bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet wurde. Allein wir haben uns nur zur Aufgabe gemacht, die Lehre vom neutestamentlichen Opfer, vom Opfer Christi, unter ganz spezieller Rücksichtnahme auf den mosaischen Opfercult und die einschlägigen Anschauungen des Hebräerbriefes darzustellen und begnügen uns hier damit, einleitungsweise unsere Ansicht über den Ursprung und das eigentliche Wesen des Opfers im Allgemeinen etwas eingehender darzulegen, um dann alsogleich auf unsern speziellen Gegenstand, auf die mosaischen Opfer und deren Erfüllung im einen gottmenschlichen Opfer Christi überzugehen.

Soll in unsere nachfolgende Untersuchung über den Ursprung des Opfers möglichste Klarheit kommen, so müssen wir die verschiedenen status naturae humanae wohl unterscheiden und mit Rücksicht auf jeden derselben die Frage stellen, ob und in welcher Form und Bedeutung ihm das Opfer eigne. Zwar hat der Mensch nach einstimmiger Lehre der Theologen sich niemals wirklich im reinen Naturstand befunden, sondern wurde von Gott sogleich bei der Schöpfung mit übernatürlichen Gnaden[2]) ausgestattet; aber Gott hätte den

---

[1]) An einer solchen gebricht es unserer Literatur immer noch; es würde ein ganzes Menschenleben, ausgerüstet mit ungewöhnlicher Geisteskraft, dazu gehören, um einen ganz gründlichen Ueberblick über das gesammte vorchristliche Opferwesen und einen möglichst klaren Einblick in dasselbe zu gewinnen und zu vermitteln.

[2]) Mit der sog. Integritäts- und Heiligkeitsgnade; die bekannten Streitigkeiten darüber, ob die Integritätsgnade mit der gratia sanctificans zusammenfalle, die integritas naturae also Frucht der heiligmachenden Gnade oder ob sie Frucht einer von dieser verschiedenen Gnade sei, berühren uns hier nicht. Vgl. d. Näheren Scheeben „Mysterien des Christenthums" §. 35.

Menschen in statu naturae purae nicht bloß schaffen, sondern auch belassen können; ferner ist die natura pura auch im erhöhten und im gefallenen Zustand dem Wesen nach vorhanden, dort übernatürlich gehoben und verklärt, hier deteriorirt; sie bildet die Grundlage für die verschiedenen wirklichen Zustände der menschlichen Natur, woher es kommt, daß wir das Opfer, von dem uns die Geschichte der gefallenen Menschheit Zeugniß gibt, nicht genügend beurtheilen können, wenn wir uns nicht zuerst mittelst Abstraction darüber klar geworden sind, ob und in wie weit das Opfer in der natura pura[1]) des Menschen begründet sei. — Manche Leser werden die Erörterungen in den nächstfolgenden Paragraphen zum mindesten sehr trocken finden, und ich gestehe offen, daß sie auch für mich nicht viel Anziehendes hatten; allein wer sich in der älteren Theologie etwas genauer umgesehen hat, wird zugeben, daß sie — wenn einmal eine allgemeine Theorie des Opfers gegeben werden wollte, gleichwohl nicht umgangen werden durften.

§. 3.

Das Opfer im reinen Naturstand und vom Standpunct des Naturrechtes betrachtet.

1) Nehmen wir an, Gott hätte den Adam und die Eva bei ihrer Erschaffung nicht sogleich mit übernatürlicher Gnade ausgestattet, sondern

---

[1]) Sehr wahr ist, was Suarez von diesem status naturae purae in folgenden Worten sagt: „qui (status) licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibilis, et illius consideratio ad aliorum (statuum) intelligentiam necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum fundamentum, ideoque de illo in primis dicendum est.“ De divin. gratia proleg. IV. c. 1. n. 2. — Für unsern Zweck wäre es völlig überflüssig, auf die wissenschaftlichen Untersuchungen, welche von der Nachscholastik und welche namentlich in jüngster Zeit über den status naturae purae und sein Verhältniß zum status integritatis angestellt wurden, hier näher zu reflectiren. Wir denken uns den status naturae purae — auch abgesehen von Sünde und Schuld im status naturae lapsae — höher als diesen letzteren und spezifisch niedriger als den status integritatis. Durch den Sündenfall wurde das lumen rationis des reinen Naturstandes noch getrübt, die Willenskraft, die übrigens auch im status naturae purae nicht ohne stetigen Kampf gegen die natürliche Concupiscenz gewesen wäre, noch geschwächt, der auch in statu naturae purae gebrechliche und sterbliche Leib noch gebrechlicher und größerem Mühsal ausgesetzt. — Wer sich in alle Einzelnheiten hinein über den status naturae purae orientiren will, kann es am besten bei Suarez.

sie im reinen Naturstand belassen, so können wir uns dieselben jedenfalls nicht denken ohne Gottesbewußtsein und ohne Religion. Dieses natürliche Gottesbewußtsein und diese natürliche Religion wären in statu naturae purae unseres Erachtens lauterer und lebendiger, aber doch nicht wesentlich anders gewesen als sie im gefallenen Zustande sind.

2) Kraft seines natürlichen Gottesbewußtseins weiß der Mensch als endliche Persönlichkeit sich abhängig von einem unendlichen Wesen, das er sich nicht etwa bloß als abstractes Absolute, sondern als absolute Persönlichkeit denkt, als persönlichen Gott. Im Lichte der Vernunft erkennt der Mensch, daß in Gott der reale Grund wie der ganzen herrlichen Schöpfung so auch seines eigenen Daseins gelegen sei, daß er keinen Augenblick existiren könnte, ohne von Gott gehalten und getragen zu sein, daß er ihm alles Gute verdanke. Im Gewissen fühlt der Mensch sich von Natur aus verpflichtet und angetrieben, sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott frei und freudig anzuerkennen, die erkannte göttliche Majestät anzubeten, ihr Dank zu zollen, sie im Gefühle der Hilfsbedürftigkeit um ihre Huld und ihren Beistand anzuflehen und sich in all' dem und mit allen Kräften rückhaltslos an den majestätischen Gott hinzugeben, um so mehr, als das menschliche Herz in dem Endlichen, wie dieses immer heißen und wie stark immer es zu sich hinziehen möge, keine bleibende Befriedigung findet, nicht zu dauernder Ruhe kommt, welche nur in jener Vereinigung mit dem Unendlichen zu erreichen ist, welche der Schöpfer dem Menschen als sein Endziel angesetzt hat.[1]) — Dieses geistige Sicherheben des natürlichen Menschen über das Endliche, dieses Sichhingeben seiner Seele an Gott den Unendlichen in Anbetung, Dank und Bitte ist — sofern es sich in rein geistigen Acten vollzieht — die innere Religion als natürliche Tugend, ist der geistige Cultus der natura pura; und in dieser innern religiösen Thätigkeit haben wir jedenfalls die tiefste Wurzel des äußern Opfers zu suchen, falls dem status naturae purae ein solches entsprechen sollte.

---

[1]) Für die natura pura wäre natürliche Seligkeit das Endziel gewesen; nachdem aber Gott in seiner Liebe den Menschen einmal zur Uebernatur erhoben und ihm thatsächlich ein übernatürliches Ziel gesteckt hat, kann die natürliche Seligkeit nicht mehr für sich allein, sondern nur zugleich mit der übernatürlichen und in ihr erreicht werden.

3) Weil der menschliche Geist auf's allerinnigste mit dem Leibe verbunden ist, kann, wie die allgemeine Erfahrung bestätiget, die innere Religion nicht auf die Dauer oder gar für immer im Geiste verschlossen bleiben, sondern muß sich naturnothwendig auch nach außen manifestiren, muß sinnlich wahrnehmbar werden.[1]) Die unmittelbarste, dem Geiste zunächst liegende Manifestation der innern Religion nach außen ist die im mündlichen Gebete, welches Anbetung oder Dank oder Bitte oder alles zumal sein kann. Wie in Worten, so vermag der Mensch seiner inneren Religion auch noch auf mannigfach andere Weise sinnlichen Ausdruck zu geben und seine Natur drängt ihn zu solch' körperlichen Ausdrucksweisen, z. B. durch Erheben der Augen zum Himmel, durch Falten oder Ausbreiten der Hände, durch Kniebeugen, durch Prostration u. s. w. Von den verschiedenen möglichen Manifestationsweisen kann er im einzelnen Falle behufs Aeußerung seiner innern Religion diejenige wählen, welche ihm nach seiner Individualität und seinen Verhältnissen am passendsten erscheint, ihm durch seine Natur nahe gelegt wird; von einer naturrechtlichen[2]) Bindung an bestimmte äußere Formen kann unsers Erachtens nicht

---

[1]) Suarez äußert sich hierüber ganz gründlich also: „Jure naturae praeceptum est, colere Deum cultu externo. Probatur primo ex usu omnium gentium; nam omnes eo modo, quo Deum cognoscunt, illum colunt aliquo externo cultu; ergo signum est, id fieri naturali ratione dictante. Secundo, quia cum homo a Deo habuit non solum animam, sed etiam corpus, non solum animo sed etiam corpore tenetur eum colere, non quidem quia Deus sensibili aliquo signo indigeat, ut mentis nostrae affectum cognoscat, sed ut nos totos et non solum animas sed etiam corpore Deo subjiciamus. Honor enim est in honorante, et ideo exhiberi debet modo ipsi accommodato. Unde argumentatur tertio divus Thomas, quia naturale est homini, ut mentem suam sensibilibus signis exprimat, ergo hoc etiam modo tenetur colere Deum; primum, quia ex interno affectu naturaliter sequitur externa manifestatio; vix enim potest homo animi sui sensum et mentem interius omnino continere, et ideo si interior cultus Dei est de lege naturae, consequenter fit, ut sit etiam exterior. Deinde quia hoc multum juvat et fere necessarium est ad interiorem cultum; anima enim per actus corporis ad interiores animi motus excitatur.“ De sacramentis disput. 83. sect. 8. Vgl. Stöckl, das Opfer S. 34 ff. Ganz consequent nimmt Suarez an (disp. III. sect. 1), daß es auch im Zustand der künftigen Vollendung einen äußern Cult (Gebet in Worten, adoratio Christi per reverentiam exteriorem) geben werde.

[2]) Daß der freien Wahl des Menschen, der in der Societät seine natürliche

wohl die Rede sein, wenigstens nicht auf dem Standpunct der natura pura des Menschen.

4) Noch haben wir eine Art und Weise, die innere Religion, die seelische Hingabe an Gott auch äußerlich zu bethätigen, gar nicht genannt, obschon sie die wichtigste von allen zu sein scheint, das äußere Opfer nämlich, die Darbringung und resp. Vernichtung materieller Gaben in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Man hat das äußere Opfer als naturrechtlich geboten erklärt, so daß ohne dasselbe durch bloßes Gebet, Händefalten, Kniebeugen u. s. w. der natürlichen Religion nicht Genüge geschähe und daher die Menschen auch in statu naturae purae Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes hätten bringen müssen. Der Mensch habe, so argumentirt man, nicht bloß einen Leib, sondern stehe auch in den allerwesentlichsten Beziehungen zur äußern Natur, welche nur durch Vermittlung des Menschen das höchste Ziel ihres Daseins erreichen könne, und ihm als Mittel sich darbiete, durch dessen Gebrauch er in Stand gesetzt werde, seinen höchsten Beziehungen zu genügen. Darum sei es „Aufgabe und Pflicht des Menschen, wirklich Gebrauch von der Natur in der erwähnten Richtung zu machen, damit er nicht seinerseits die Natur ohne reale, lebendige Beziehung zu Gott lasse, sondern sie vielmehr hineinziehe in den Kreis der höhern geistigen Thätigkeit, der Verherrlichung des Schöpfers.“ [1]) „Da nun,“ so wird weiter argumentirt, „das innere Opfer nothwendig auch zur entsprechenden äußern Gestaltung gelangen muß, falls der Forderung des höchsten religiösen Principes vollkommen Genüge geschehen soll: so ist dieses nur dadurch möglich, daß äußerlich von dem Menschen eine solche That vollzogen wird, welche der reale Widerschein, das sichtbare Symbol des innern Opferactes ist. Und diese äußere That, sofern sie als das sichtbare und greifbare Symbol des innern Opfers sich charakterisirt, ist das äußere Opfer. Hiernach ist das äußere Opfer ebenso von den höchsten Beziehungen des Menschen gefordert, wie das innere; letzteres genügt ohne das erstere nicht; die Verwirklichung des höchsten Schöpfungszweckes von Seite des Menschen würde durchaus nicht eine vollkommene und vollständige sein, wenn mit dem innern

---

Religion bethätiget, durch Gewohnheit oder positives (göttliches oder menschliches) Gesetz Schranken gezogen werden können, ist selbstverständlich.

[1]) Stöckl a. a. O. S. 37.

nicht auch das äußere Opfer sich verbinden würde. Das äußere Opfer ist eben so naturrechtlich geboten, wie das innere; beide zugleich, das innere und das äußere, sind das ganze Opfer." [1])

5) Diese Ansicht dürfte kaum haltbar sein. Allerdings ist die äußere Natur des Menschen wegen geschaffen, um ihm zur Erreichung seines Zieles förderlich zu sein; allein dieser Zweck wird vollkommen erreicht, wenn der Mensch je nach seiner individuellen Lage die äußere Natur mit ihren Gütern so gebraucht, daß ihm dieser Gebrauch in Erreichung seines gottgesteckten Zieles nicht hinderlich, sondern vielmehr irgendwie förderlich ist; eine so bestimmte Art des Gebrauches, wie die Darbringung und Vernichtung von Naturaloblationen behufs Manifestirung der innern Religion, ist durch das Naturgesetz nicht vorgeschrieben; wie hätten sonst die Naturaloblationen als Cultacte, wie hätten die äußern Opfer jemals abrogirt werden können? Was sodann die Stellung des Menschen als Herr und Priester der äußern Schöpfung und seine Aufgabe, die äußere Natur zu erheben und Gott nahe zu bringen, betrifft, so wird dieser sattsam genügt, wenn der Mensch im leiblichen Genusse die äußere Natur seinem individuellen Geiste und in der anbetenden Hingabe des letztern an Gott die Natur mittelbar auch ihrem Schöpfer möglichst nahe bringt.

6) Von einer Nothwendigkeit des äußern Opfers zum Behufe entsprechender Manifestirung der innern Hingabe an Gott kann also auf dem Standpunct der natura pura wohl nicht die Rede sein, am allerwenigsten dann, wenn man dem Opfer nur significative Bedeutung beilegt; lediglich das ist naturnothwendig, daß die innere Religion sich auch äußere, und zwar in solchen sinnlichen Formen, die in Rücksicht auf Personen, Verhältnisse u. s. w. als angemessen erscheinen. Bestimmte Formen, wie sie für den Zweck gemeinsamen, öffentlichen Cultes erforderlich sind, aus dem Bereich der zahlreichen möglichen Formen auszuwählen und festzustellen, ist Sache der Gewohnheit oder maßgebender (göttlicher oder menschlicher) Autorität. —

7) Dieser Ansicht ist auch Suarez, welcher die Darbringung äußerer Opfer als eine ganz passende, aber keineswegs naturrechtlich gebotene Form für Manifestation der innern Religion bezeichnet. [2])

---

[1]) Stöckl a. a. O. S. 38.

[2]) Seine Worte lauten: „Quamvis sacrificium visibile satis accommodatum sit ad praedictam obligationem (sc. externe colendi Deum)

Erblickt man, wie Suarez und die gesammte Scholastik und Nachscholastik im Opfer nur ein Signum, ein äußeres Zeichen des im Innern sich vollziehenden Actes der anbetenden Unterwerfung unter Gott, den Herrn über Leben und Tod,[1]) und räumt man nicht auch dem äußeren Opferacte als solchem eine spezifische, selbständige Bedeutung ein, so muß man consequenterweise zugestehen, daß es an sich, respectu actus externi gleichgiltig sei, ob man zur Manifestirung des innern gottesdienstlichen Actes Gebetsworte, oder eine Prostration, oder eine Opferdarbringung oder irgend ein anderes äußeres Zeichen wähle, das einige Proportion hat zu dem, was es bezeichnen soll, wenigstens nicht inconvenient ist. Lugo erklärt geradezu „destructio rei,[2]) licet secundum se habeat aliquam congruitatem, ut assumatur ad illud (sc. ideam sacrificii) significandum, non tamen est signum naturale, sed omnino indifferens ad significandum hoc vel illud;“ (disput. 19. sect. 1.) und weiter behauptet er (a. a. O.) Opferintention und Opferform (destructio rei sensibilis ad colendum Deum) zusammen vermögen noch nicht, ein wirkliches Opfer zu constituiren, wenn die betreffende Opferform nicht von einer

---

implendam, tamen proprie et in rigore non est ex vi solius legis naturae praeceptum .... Ratio est, quia, licet hic modus colendi Deum sit honestus et sufficiens ad implendum obligationem colendi Deum, tamen praeter hunc modum possunt esse alii etiam honesti et sufficientes, ut per vocalem orationem et laudem, per genuflexiones vel alias similes actiones; cultus enim Dei externus multiplex est, et nullum est naturale principium, ex quo sufficienter colligi possit, determinationem illius ad talem modum cultus, scilicet per sacrificium, esse omnino necessariam ad morum honestatem. Quando igitur aliqui doctores significant, sacrificium esse de lege naturae, vel loquuntur de sacrificio in communi, prout includit non solum propria sed etiam metaphorica sacrificia; vel loquuntur de sacrificio formaliter, ratione cultus latriae externi ut sic, non ratione talis determinationis; vel denique, si de hac etiam loquantur, interpretandi sunt, esse de lege naturae id est consentaneum illi et impletivum legis naturae, non tamen simpliciter necessarium. De Sacram. disput. 83. sect. 8. cf. disput. III. sect. 2.

[1]) Für die Opfer nach dem Sündenfall wird außer der sogenannten significatio moralis auch noch eine significatio mystica, ein vorbildlicher Hinweis auf das künftige Opfer Christi angenommen.

[2]) Und in die Destructio setzt er mit Nachdruck die wesentliche Form des Opfers.

competenten Auctorität[1]) festgestellt worden; „non potest reperiri vera et essentialis ratio sacrificii sine auctoritate publica illud instituentis, quia sacrificium in sua essentia est signum humanum politicum et in ordine ad commercium humanum sicut voces, quo homo significet suam protestationem etc., et per consequens debet uti signo habente ex institutione publica vim et potestatem significandi." So locker, um nicht zu sagen zufällig, denkt sich Lugo und denkt sich auch Suarez das Band zwischen dem innern Opfer und dem äußern Opferact; nicht irgendwelche in der Natur gelegene innere Beziehung macht nach ihnen den äußern Opferact zu einem gottesdienstlichen, sondern das „placitum Dei vel hominum." Aber wie kann gleichwohl die Scholastik und Nachscholastik behaupten, das Opfer sei de jure naturali? Hören wir auch hierüber den präcisen, gründlichen Lugo: „Dicitur sacrificium esse de jure naturae, non quia naturaliter significat et independenter ab institutione humana, sed quia ipso naturae lumine homines inclinantur ad assumenda aliqua signa congrua in ordine ad sacrificandum Deo." Auch nach Suarez kann vom Opfer nur insofern gesagt werden, es sei naturrechtlichen Ursprunges, als die Natur fordert, daß der Mensch das in der Seele sich vollziehende Opfer auch in äußern Zeichen kund gebe, und das Opfer solch' ein äußeres und zwar passendes, naturgemäßes Zeichen ist. —

8) Auch der heilige Thomas scheint uns nichts Anderes zu lehren,[2]) als das Opfer sei eines der verschiedenen äußern Zeichen zur naturgemäßen Manifestation des innern Cultes, ein Zeichen, das gleich vielen andern für den fraglichen Zweck als passend, als naturgemäß erscheine, aber für den wirklichen Gebrauch zu genanntem Zwecke entweder von menschlicher oder göttlicher Auctorität erst bestimmt werden müsse, sohin nicht naturrechtlich sei.[3]) Stöckl hat daher den heiligen Thomas, welchen er für sich

---

[1]) Entweder von Gott selber oder ab humana auctoritate publica.

[2]) Suarez l. c. sect. 3 deutet den englischen Lehrer wie wir.

[3]) Nachdem er gesagt, die Vernunft lehre den Menschen, daß er sich Gott unterwerfen und ihm entsprechende Ehre erweisen müsse, fährt er fort: est autem modus conveniens homini, ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris secundum similitudinem eorum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc

citirt, in Wirklichkeit nicht auf seiner Seite, wenn er lehrt, der Mensch wisse in Kraft der natura pura, daß er seinem innern Opfer durch Darbringung der besten Naturalobjecte auch sinnenfälligen Ausdruck geben müsse, und insofern sei das Opfer in communi naturrechtlich; nur wisse der Mensch nicht von Natur aus, in welcher bestimmten Form die Darbringung geschehen solle, wisse also z. B. nicht, daß die vom Naturgesetze verlangte Hingabe materieller Gegenstände an Gott mittelst Zerstörung (Tödten, Verbrennen) zu geschehen habe. Nach Stöckl „dient der allgemeine Opferbegriff bloß dazu, das Wesen des Opfers zu bestimmen; damit weiß aber der Mensch noch gar nicht, wie er es anzugehen habe, um das Opfer wirklich zu vollbringen. Die Frage um dieses „Wie" zu beantworten, reichen die rein naturrechtlichen Principien nicht bloß nicht aus, sondern sie sind in dieser Sache überhaupt nicht competent. Der rein naturrechtliche Standpunct findet hier seine Grenze. Die naturrechtlichen Principien schreiben bloß das Allgemeine vor, das Besondere liegt außer ihrem Bereiche. Wie und auf welche Weise die Opfergabe zu weihen, wie und auf welche Weise die gänzliche Hingabe derselben an Gott zu vollziehen, welches das Cäremoniell sei, das hiebei beobachtet werden müsse, u. s. w. — das Alles kann nur durch positive Gesetze bestimmt und festgestellt werden. Diese positiven Gesetze können nun wohl in menschlicher Auctorität gründen; allein diese kann denn doch hier in keiner Weise als ausreichend sich darstellen, da eine allgemeine Einheit der Gesetzgebung in dieser Richtung auf dem Standpuncte einer bloß menschlichen Auctorität sich nicht bewerkstelligen läßt. Wir werden also hier von selbst auf die göttliche Auctorität hinübergeleitet, welche

---

autem pertinet ad rationem sacrificii; et ideo ratio sacrificii pertinet ad jus naturale. (II. 2. q. 85.) In diesen Worten scheint uns nicht mehr zu liegen, als die oblatio sacrificii sei ein naturgemäßes (nicht: naturnothwendiges) äußeres Zeichen zur Kundgebung der innern Subjectio. Weil gleich andern solchartigen Zeichen durch die Natur dem Menschen nahe gelegt, ist es „in communi de lege naturali;" „sed determinatio est ex institutione humana vel divina," gemäß dem Grundsatz, der schon quaest. 81. art. 2 ad 3 ausgesprochen ist in den Worten: „de dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam; sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationalis sed de institutione juris divini vel humani." Nach dieser Aeußerung wird das „in communi" der obigen Stelle zu deuten sein.

allein eine allgemein giltige positive Gesetzgebung über den Opfercult gewähren kann. So weist uns der naturrechtliche Standpunct selbst, und zwar gerade in dieser höchsten Angelegenheit des Lebens auf die positive göttliche Offenbarung hin und erweist die Nothwendigkeit (?) derselben. Daß etwas mit der Opfergabe geschehen müsse, damit das Opfer vollzogen werde, ist im natürlichen Gesetze ausgesprochen; was aber zu geschehen habe, um jenem Zweck zu genügen, das muß durch positive göttliche Offenbarung uns zur Erkenntniß vermittelt werden" (a. a. O. S. 43—44).

Diesen Anschauungen gegenüber drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt möglich sei, daß der Mensch ratione naturae vom „Was" des Opfers wisse und nicht auch vom „Wie?" Wenn die Natur den Menschen verpflichtet und drängt, seinem innern Opfer durch Darbringung materieller Gaben sinnenfälligen Ausdruck zu geben, so muß sie ihm doch wohl auch irgend eine Form dieser Darbringung nahe legen; daß es gerade die möglichst adäquate z. B. die Form der Destructio sei, ist nicht nothwendig, da ja das innere Opfer doch die Hauptsache und auch ein minder vollkommenes Symbol hinreichend ist, ihm als Ausdruck zu dienen.[1]) Stöckl hält es in abstracto für möglich, daß die Bestimmungen über das „Wie" des Opfers von menschlicher Autorität, etwa von dem Gesetzgeber einer größeren Societät ausgehen; aber wie ist dieß denkbar, wenn der Mensch von Natur aus über das Wie des Opfers nichts weiß? — Und so scheinen uns auch die innern Schwierigkeiten, die sich bei der Stöckel'schen Deutung der in Rede stehenden thomistischen Lehre ergeben, gegen die Richtigkeit solcher Deutung zu sprechen.

9) Vom scholastischen Standpunct aus, auf welchem man das naturrechtliche Opfer bloß als Symbol des innern Opfers, lediglich als äußeres Zeichen der innern Anbetung, des Dankes und der Bitte betrachtet, kann man unseres Erachtens für den reinen Naturstand consequenterweise nur folgende Opfertheorie aufstellen: naturnothwendig muß das innere Opfer sich auch nach außen manifestiren; für diese Manifestation gibt es mannigfache naturgemäße Formen, deren eine die Darbringung und Vernichtung von materiellen Gaben ist, die selbst

[1]) Auf die mystische oder typische Bedeutung des Opfers darf man sich behufs Postulirung einer positiven Offenbarung hier, wo wir noch ganz und gar die natura pura im Auge haben, nicht berufen.

wieder in verschiedener Weise geschehen kann; der Einzelne für sich hat das Recht, seine innere Religion in einer ihm beliebigen und ihm am meisten passenden Form äußerlich zu bethätigen; soll es aber zu einem gemeinsamen öffentlichen Culte kommen, wie das Zusammenleben mehrerer Menschen dieß nothwendig macht, so müssen entweder von menschlicher oder von göttlicher Auctorität bestimmte Formen und in specie bestimmte Opferformen festgesetzt werden. —

Bei dieser Auffassung erscheint nun freilich das Opfer im engern Sinn des Wortes (in forma destructionis), ja erscheint selbst die einfache Naturaloblation nicht mehr als schlechthin nothwendig für jede Religion und für jeden status naturae humanae; für den Fall, daß Gott den Menschen in statu naturae purae gelassen hätte, müßte zugegeben werden, daß nicht bloß einzelne Menschen, sondern auch größere Communitäten, falls sie statt des Opfers eine andere entsprechende Cultform für sich würden fixirt haben, ohne äußeren Opfercult hätten bleiben können und gleichwohl das Naturgesetz nicht würden verletzt haben.

Dieser Theorie zufolge erweist sich die Darbringung, respective Vernichtung materieller Gaben zur Manifestirung der innern Religion zwar nicht als naturnothwendig, aber doch als sehr naturgemäß. So meint der heilige Thomas, die Natur lege es dem Menschen nahe, auf ähnliche Weise, wie man weltlichen Herren die schuldige Ehrfurcht und Unterwürfigkeit bezeige, sie auch Gott dem höchsten Herrn zu bezeigen, nämlich durch Darbringen von Gaben. Ist dem wirklich so? Uns will bedünken, das Gottesbewußtsein, wie es dem status naturae purae entspricht, sage dem Menschen unzweideutig, daß Gott als absoluter Geist einer irdischen Gabe nicht bedürfe, und darum scheint es uns fraglich zu sein, ob einem Menschen, der nicht in verkehrten anthropomorphistischen Vorstellungen befangen ist,[1]) die Darbringung materieller Gaben vor Gott, an gottgeweihter Stätte, lediglich zum Zweck der Manifestation innerer Anbetung u. s. w. als so recht naturgemäß erscheinen könne. Sollte ihm nicht das mündliche Wort etwa in Verbindung mit entsprechenden körperlichen Gesten (Prostration, Genu-

[1]) Und das wäre der Mensch in der natura pura doch wohl nicht; die anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott, welchen wir im Heidenthum begegnen, betrachten wir als Folgen der Sünde.

flexion u. dgl.) als ungleich angemessenere, gotteswürdigere Manifestationsweise erscheinen? Zwar meint Lugo, es handle sich beim Opfer nicht einfach um Kundgabe des Abhängigkeitsbewußtseins, der Anbetung, sondern man wolle durch die Darbringung und Vernichtung der Opfergabe, welche die Stelle des Menschen vertrete, speziell der religiösen Ueberzeugung Ausdruck geben, Gott, von welchem der Mensch sein Dasein habe, sei es würdig, daß der Mensch sein Leben zu dessen Ehre und Verherrlichung hingebe, und man wolle sich zugleich bereit erklären, falls es dem Ewigen genehm und von ihm gestattet wäre, zu dessen Ehre in Wirklichkeit das eigene Leben zu vernichten. Auch nach dieser Auffassung ist das Opfer nur Symbol, und es drängt sich ihr gegenüber die Frage auf, ob wohl die Natur dem Menschen es nahe lege, rein aus symbolischem Interesse Thiere, und zwar die schönsten und nützlichsten derselben zu tödten, ob ihm nicht vielmehr irgend eine einfachere symbolische Handlung als angemessener hätte erscheinen müssen; weiter frägt sich, wie sich die unblutigen Opfer erklären lassen, bei denen ja kein Leben vernichtet wird, die Symbolik also jedenfalls eine ziemlich mangelhafte wäre?

10) Uns scheint daher, wenn man daran festhalten wolle, daß schon dem status naturae purae des Menschen äußere Opfer entsprechen, und daß in Folge dessen die Menschheit, wenn sie in statu naturae purae wäre belassen worden, in Gemäßheit[1]) dieser ihrer Natur von Anfang an äußere Opfer würde gebracht haben, so müsse man diesen Opfern neben der symbolischen noch eine andere Bedeutung beilegen, sie als Acte thatsächlicher, religiöser Abstinenz auffassen. —

Hätte Gott den Menschen nicht, wie es in Wirklichkeit geschah, gleich bei der Erschaffung in den Zustand der heiligmachenden Gnade erhoben, sondern im reinen Naturstande gelassen, so wäre der Mensch, wiewohl sündelos, doch nicht ohne sinnliche Begierlichkeit,[2]) wäre

---

[1]) Nicht necessitate legis naturalis; denn eine Verpflichtung zum äußern Opfer auf rein naturrechtlichen Standpunct läßt sich nun einmal nicht erweisen.

[2]) Diese concupiscentia carnis adversus spiritum wird sich vom status naturae purae nicht wegdisputiren lassen; anderseits wird aber zwischen dieser Concupiscenz und der concupiscentia naturae corruptae doch wohl ein innerer Unterschied festzuhalten sein. Näher auf diese delicaten Fragen einzugehen, ist hier nicht der Ort.

nicht frei gewesen von einem solchen Zuge zur materiellen Welt, zu den Geschöpfen hin, der sein Inneres gar leicht Gott entfremden, an die Geschöpfe verknechten und zur Sünde führen konnte. In diesem Zustande hätte der Mensch gegenüber der äußern Natur namentlich soweit diese durch den Act des Essens in unmittelbarste Berührung mit der Seele kömmt, eine gewisse Entsagung üben, hätte die Natur nicht unbedingt und unumschränkt, nicht ganz nach dem Gelüsten des appetitus sensualis genießen dürfen. Seine Anbetung Gottes, sein Dank und sein Bitten, kurz seine innere Religion, seine geistige Hingabe an Gott hätte, um gottgefällig zu sein, stets auch von geistigen Acten der Entsagung gegenüber den Geschöpfen, von Acten der innern Abkehr gegenüber der Creatur begleitet sein müssen. Und wie die innere Anbetung, der geistige Dank und die Bitte, wie die seelische Hingabe an Gott früher Gesagtem zufolge sich naturnothwendig irgendwie äußern müssen, so hätten auch jene mit der Hingabe an Gott unzertrennlich verbundenen innern Acte der Entsagung, der Lossagung von den Geschöpfen nach sinnenfälliger Manifestation gestrebt. Wie hätte nun diese Manifestation natürlicher geschehen können als dadurch, daß der Mensch thatsächlich und in unmittelbarer Beziehung auf Gott auch äußere Entsagung übte, daß er materielle Güter, die sein Eigenthum geworden, anstatt sie zu benutzen und zu genießen, an Gott hin- und aufgab, sie unter Gottes Augen, in unmittelbarster Beziehung auf ihn vernichtete und so thatsächlich und feierlichst declarirte, daß sein Herz nur Gott gehöre, nicht an den Geschöpfen hänge? Unter diesem Gesichtspuncte, unter dem Gesichtspuncte religiöser oder gottesdienstlicher Entsagung aufgefaßt, erscheint das äußere Opfer als sehr angemessen für den status naturae purae. Im reinen Naturstand dargebracht, wäre hiernach das Opfer nicht bloß Sinnbild der innern Anbetung, des Dankes, der Bitte, sondern auch das allerrealste Abbild der von jenen Acten der innern Religion unzertrennlichen Losschälung von den Geschöpfen und zugleich Bethätigung dieser Losschälung, thatsächliche Entsagung gewesen und hätte sich eben hierin als central bedeutsam wie für das religiöse so auch für das sittliche Leben erwiesen. Jegliches Opfer wäre nicht bloß Manifestation der innern Religion, nicht bloß äußeres Zeichen der innern Losschälung von den Geschöpfen einerseits und der Hingabe an Gott andererseits, sondern zugleich eine Bewährung und äußere Bethätigung dieser Losschälung

und dieser innern Hingabe an Gott, wäre ein Fortschritt in der justitia naturalis gewesen.[1])

Wiewohl uns das äußere Opfer, so aufgefaßt, für den status naturae purae als sehr angemessen erscheint, so sind wir dennoch weit entfernt, behaupten zu wollen, dasselbe wäre für den reinen Naturstand, wenn Gott den Menschen in ihm belassen hätte, schlechterdings nothwendig gewesen; wir werden vielmehr einzugestehen haben, daß man hierüber nichts Bestimmtes wisse, so wenig als vom Opfer des paradiesischen Zustandes, in welchen der Mensch aus dem status naturae purae alsogleich bei der Erschaffung emporgehoben wurde.

§. 4.

Das Opfer im paradiesischen Zustand des Menschen.

1) Daß der Mensch im Zustande der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit in eminentem Sinne religiös war und seiner innern Religion, d. i. den geistigen Acten der Anbetung, des Dankes und der Bitte auch äußeren, irgendwie sinnenfälligen Ausdruck gab, unterliegt keinem Zweifel; das forderte seine Natur, welche durch die übernatürliche Gnade nicht aufgehoben, sondern nur verklärt wurde.[2]) Ob aber unter diesen äußern religiösen Acten auch das Opfer gewesen[3]) und in welchem Sinne? Konnten wir schon für den status naturae purae die religiöse Darbringung von materiellen Gaben und vollends die Vernichtung derselben zu gottesdienstlichem Zwecke nicht als naturnothwendig in Anspruch nehmen, so wird sich noch viel weniger erweisen lassen, daß für den paradiesischen Menschen, der seelisch und leiblich sehr hoch über dem natürlichen Menschen stand, ein äußeres Opfer, also ein Opfer im eigentlichen Sinn,

---

[1]) In ähnlichem Sinn äußert sich Hengstenberg (die Opfer der heiligen Schrift S. 9): „neben dem Drang der äußern Repräsentation (= Manifestation) ist bei dem Opfer noch ein anderer Trieb geschäftig, der nämlich, eine Gewähr zu geben für die Wahrheit und den Ernst des innerlich Empfundenen und sich dadurch vor Selbsttäuschung sicher zu stellen." Vgl. Tholuck a. a. O. S. 81.

[2]) Suarez, l. c. disput. III. sect. 1.

[3]) Augustin sagt: in paradiso primi homines puri atque integri ab omni sorde ac labe peccati se ipsos Deo mundissimas hostias offerebant. De civit. lib. 20. c. 26.

nothwendig gewesen sei. Aber ebensowenig ist man berechtiget, vom status naturae elevatae das Opfer schlechthin auszuschließen.[1]) Auch der paradiesische Mensch mußte Entsagung üben, denn er durfte vom Baume der Erkenntniß nicht genießen (Gen. 2, 17). Freilich war diese Entsagung keine von herbem inneren Kampfe und Widerstreben begleitete, aber dennoch sicherlich nicht ohne alle Willensanstrengung; wer mag es nun unglaublich finden, daß unsere Stammeltern, um den von der eingegossenen Gottesliebe bewegten Willen in seiner guten Richtung zu erhalten und zu bestärken und in Folge dessen das göttliche Gebot in alle Zukunft um so sicherer zu beobachten, aus freien Stücken auf Naturalobjecte, deren Genuß ihnen gestattet war, verzichtet, daß sie dieselben in unmittelbarer Beziehung auf Gott vernichtet und ihm so in bestimmten äußern Acten thatsächlich bewiesen haben, daß ihr Herz nur an ihm, nicht an Geschöpfen hänge, daß es ihnen nur darum zu thun sei ganz und gar und für immer den Willen Gottes zu erfüllen, Gott als ihren Herrn anzuerkennen, sich als seine gehorsamen Kinder zu erweisen?

2) Auch nach scholastischer Theorie erscheinen eigentliche Opfer (in forma destructionis) für den paradiesischen Menschen, wenngleich nicht als schlechthin nothwendig, so doch als angemessen zu dem Zweck, um sein übernatürliches religiöses Leben in äußeren Zeichen kundzugeben.[2]) Als geradezu nothwendig auch für den paradiesischen

---

[1]) Vgl. Tholuck a. a. O. S. 81. Hengstenberg, die Opfer der heiligen Schrift 1859, S. 10. Sartorius über den alt- und neutest. Cult S. 52.

[2]) Suarez de Sacram. disput. III. sect. 2 polemisirt gegen Soto, welcher in seinem Commentar zu den Sentenzen (in IV. sent. dist. 1. q. 2. art. 2) das Opfer als inconvenient für den paradiesischen Zustand erklärte; ihm selber erscheinen äußere Opfer für diesen Zustand als angemessen, aber keineswegs als nothwendig. Aehnlich äußert er sich disput. 83 sect. 3: si loquamur de homine elevato ad statum gratiae, consequenter in eo supponenda est fides et supernaturalis cognitio, qua supposita sicut connaturale est homini sic instituto interius colere Deum supernaturali cultu, ita est etiam illi connaturalis potestas ad utendum signis visibilibus, inter quae sacrificia comprehenduntur, quibus talem interiorem cultum significat.“ Als geradezu nothwendig für den urzuständlichen Menschen werden äußere Opfer erklärt in der Schrift eines Doctor Sorbonicus „de re sacramentaria.“ Venet. 1737. pag. 455, welcher schreibt: „ab Adamo et Eva tales (externas) hostias confidenter asserimus offerendas, si diutius in hac beata conditione perseverassent; in paradiso enim vera religio floruisset, eoque perfectius, quod homines

Zustand wird das äußere Opfer bezeichnet von Stöckl, welcher sagt: „soviel dürfte sicher sein, daß auch das paradiesische Leben nicht ohne äußere Opfer sein und bleiben konnte, wenn auch die heilige Schrift nicht ausdrücklich davon spricht. Da der paradiesische Mensch nicht ein bloß idealer Mensch war, sondern eine reale, geistig-leibliche Natur, wie wir, so waren in seiner Natur und in seinem äußern Verhalten alle jene Momente gegeben, durch welche das äußere Opfer bedingt und gefordert wird, und jenes konnte sohin nicht fehlen; es müßten denn außerordentliche Gründe vorhanden gewesen sein, warum Gott keine äußeren Opfer im Paradiese wollte.“[1]) (a. a. O. S. 60.) Und an einer andern Stelle: „es konnte der erste Mensch ohngeachtet seines höhern, übernatürlichen Lebens der Verpflichtung zur äußern Opferdarbringung nicht schlechterdings entlediget sein, weil das äußere Opfer ebenso wie das innere naturrechtlich geboten ist und das natürliche Sittengesetz durch die Emporhebung des Menschen in den übernatürlichen Zustand nicht elidirt wird, vielmehr ebenso in den übernatürlichen Zustand mit hinübertrat und in demselben verklärt ward, wie die Natur selbst, in welcher es begründet ist.“ (S. 59.) Sofort spricht Stöckl die unmaßgebliche Meinung aus, das innere Opfer des paradiesischen Menschen sei wesentlich Gehorsam gegen Gottes Willen und die äußere, von Gott bestimmte Form dieses Opfers das Nichtessen von der Frucht des verbotenen Baumes gewesen; von dieser Frucht sich enthaltend habe der Mensch dieselbe an Gott hingegeben zum Lobe und zur Verherrlichung seines Namens und zugleich zur Erflehung des göttlichen Beistandes; dieses Nichtessen sei wie die höchste Bethätigung des Gehorsames gegen Gott, so auch die höchste Bethätigung des Opfers gewesen. Der Genuß vom Baume des Lebens erscheine sodann als Opfermahl. —

Bei dieser Auffassung[2]) geht der eigentliche, stricte Begriff des

---

immunes a labe peccati fuissent; atqui sine sacrificio vera religio constare non potest, ergo in hoc statu, si aliquam habuisset temporis diuturnitatem, homines Deo sacrificia obtulissent.“ Daß solche Argumentation nicht beweisend sei, dürfte aus früher Erörtertem klar sein.

[1]) Nach Stöckel muß nämlich die Form der Opfer immer von Gott bestimmt werden, und weiß der Mensch von Natur aus nur daß, nicht auch wie er opfern soll.

[2]) Vgl. die verwandte bei Veith Eucharistia; 1847. S. 17. Auch Oswald

Opfers verloren und kann nur mehr in einem sehr weiten Sinne von paradiesischem Opfer die Rede sein. Wo bliebe nach ihr die Darbringung und Vernichtung eines materiellen Besitzobjectes zum Zwecke des religiösen „colere Deum"? — Sodann hat allerdings die Erfüllung der göttlichen Gebote, somit auch die Erfüllung des paradiesischen Centralgebotes, den tiefsten Grund in der Religion, im Opfer, in der Opfergesinnung;[1]) denn nur derjenige Mensch, welcher Gottes Majestät anerkennt, sie anbetet, sich von ihr abhängig fühlt, ihr dankbar ist, Alles von ihr erwartet und Alles auf sie zurückführt, also nur der Mensch, welcher Religion hat und diese seine Religion auch im Opfer — wenigstens in Acten des innern Opfers — bethätiget, wird auch wahrhaft sittlich sein, den erkannten Gotteswillen pünctlich und aus reinen Motiven erfüllen; allein diese Erfüllung des göttlichen Willens, diese Haltung des Sittengesetzes fällt gleichwohl mit den Acten der Religion, unter welchen das Opfer oben ansteht, nicht schlechthin zusammen, und daher wird man, falls für den Urzustand ein Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes festgehalten werden will, dieses Opfer mit der Erfüllung des göttlichen Gebotes, vom Baume der Erkenntniß nicht zu essen, keineswegs identifiziren dürfen. Wie Religion und Sittlichkeit zwar nicht zu scheiden, aber doch zu unterscheiden sind, so wird analog das paradiesische Opfer von der paradiesischen Sittlichkeit, von der Erfüllung des paradiesischen Grundgebotes zu unterscheiden sein.

3) Uebrigens werden wir es besser dahin gestellt sein lassen, ob es im Paradies überhaupt ein Opfer im eigentlichen Sinne gegeben. Wir glauben oben gezeigt zu haben, daß schon für den reinen Naturstand äußere Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes nicht essentiel, nicht naturrechtlich geboten waren, um so weniger werden sie es für den status naturae elevatae gewesen sein; damit ist nicht gesagt, daß unsere Stammeltern im Paradiese zur Manifestation ihrer innern religiösen Hingabe an Gott gleich andern äußeren Formen, z. B. der

---

(Lehre von den Sacramenten 3. Aufl. S. 510), Haneberg (a. a. O. S. 6 ff.) und Hettinger, Apologie II. 1. S. 523 lassen den eigentlichen Begriff des Opfers fallen, wenn sie die Form des paradiesischen Opfers in das Genießen der äußern Natur, in das Essen und Verdauen setzen, den Leib des Menschen als Altar, die natürliche Blutwärme als Opferfeuer betrachten.

[1]) Ueber das Verhältniß der Religion und religiösen Acte zur Sittlichkeit vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums. I. 416 ff.

Form des mündlichen Gebetes, nicht auch die Form der Darbringung und Vernichtung eines Naturalobjectes hätten wählen können. Naturnothwendig war für sie nur, daß sie ihre sehr hoch stehende innere Religion, daß sie ihr inneres Opfer auch irgendwie entsprechend äußerten; in welchen bestimmten äußeren Acten sie es gethan, wissen wir nicht und können wir a priori in keiner Weise sicher erschließen. — Statuirt man eine Nothwendigkeit äußerer eigentlicher Opfer für den paradiesischen Zustand, dann ist schwer einzusehen, wie für den Christen in statu viatoris die äußern Opfer abrogirt werden konnten.

§. 5.

Das Opfer nach dem Sündenfall.

1) Schwer, furchtbar schwer war die Sünde unserer Stammeltern. Erleuchtet von übernatürlichem Lichte und begnadiget mit äußeren Offenbarungen, hatten sie tiefen Einblick in die Größe ihres Gottes und seiner Liebe; erfüllt von der heiligmachenden Gnade, welche ihr Inneres gewaltig zu Gott hinzog, ihr ganzes Wesen durchdrang und verklärte, hatten sie alle Begierden und Triebe der sinnlichen Natur unter sich, so daß dieselben ohne freie Willenszustimmung sich nicht einmal in gegensätzlicher Richtung wider den Geist geltend machen, geschweige über ihn sieghaft werden konnten; aus Gottes Mund wußten sie, welch' schreckliche Folgen der verbotene Genuß für sie haben werde, und dennoch fröhnten sie ihm. Dieses Genießen von der verbotenen Frucht war das letzte Stadium ihrer Sünde, die Manifestwerdung und Abschließung der innern sündigen That in der Aeußerlichkeit, die Verkörperung der Sünde als eines Actes der Seele. Innerlich vollzog sich die Sünde als Zweifel an Gottes Wahrhaftigkeit, als hochmüthiges Verlangen nach Gleichsein mit Gott, als Abkehr des eigenen Willens vom göttlichen, als Hinkehr desselben zu dem verbotenen äußern Objecte, welches jetzt, nachdem durch die innere sündige That die Integritätsgnade geschwächt, vielleicht bereits verscherzt und in Folge dessen die sinnliche Begierlichkeit entfesselt war, so lockend erschien (Gen. 3, 6.), daß der in seiner innern Abkehr von Gott schon schwach gewordene Wille nicht mehr Widerstand zu leisten vermochte und daß sofort die Sünde im materiellen Genuße vollbracht, die innere Sünde durch ihr Uebergehen in die Region der Leiblichkeit

und der äußern Natur unter Beihilfe Satans zum möglichst vollkommenen Abschluß geführt wurde.

Wenn Adam und Eva nach vollbrachter Sünde auch nur über deren innere Natur und Abscheulichkeit nachdachten, mußten sie schon vom tiefsten Schuldbewußtsein erfaßt werden, obgleich es ihnen jetzt, nach dem Verlust des übernatürlichen Gnadenlichtes nicht mehr möglich war, die ganze Häßlichkeit ihrer That zu erkennen, das mysterium iniquitatis, so in ihr lag, völlig zu durchschauen. Geschärft mußte dieses Schuldbewußtsein noch werden durch Reflexion über die alsogleich eingetretenen Folgen der Sünde. Das eingegossene übernatürliche Licht und Leben aus Gott war verloren, in Folge dessen der Intellect wenn auch nicht völlig finster, so doch erschrecklich verdunkelt, der Wille, vordem in warmer Liebe zu Gott hingezogen, war nunmehr schwach und unaufgelegt für das Gute, geknechtet von sinnlicher Liebe zu den Geschöpfen; an die Stelle des innern Seelenfriedens, des beseligenden Gefühles der Gottesnähe und Gotteskindschaft war peinigende Unruhe, war unheimliche Furcht (Gen. 3, 8) vor dem strengen Richter und Gewissensqual getreten. Im Fleische, das vorher dem Geiste ganz und gar hörig gewesen, war nach verlorner Integritätsgnade ein wildes Feuer sinnlicher Begierden der mannigfachsten Art ausgebrochen, ein gewaltiges Streben entbrannt, den Geist vom erkannten Guten ab- und zu sündhafter Anhänglichkeit an die Geschöpfe hinzuziehen. In den Leib, vordem frei von Leid und Schmerz, war mit der Sünde der Keim des Todes eingedrungen, der sich vorläufig in Krankheit und Gebrechlichkeit aller Art geltend zu machen anfing und schließlich ganz gewiß in der Trennung des Leibes von der Seele und in der sofortigen völligen Zersetzung des Körpers den erstrebten Sieg erringen mußte.[1]) Die äußere Natur, welche dem paradiesischen Menschen als ihrem gottbestellten König war unter die Füße gelegt worden (Gen. 1, 28–31. Ps. 8, 7—9), rebellirte nunmehr gegen ihren treulosen Priesterkönig, und anstatt ihm eine Leiter zum Göttlichen zu sein, ward sie ihm zum sündhaften Reiz für das begehrliche Fleisch, zur Schlinge und gar leicht zum Fall. Dazu die sich häufenden Angriffe von Seiten des satanischen Schlangengeistes, dem zu widerstehen nun, da er ein Dominium über den Menschen erlangt hatte, ungleich schwerer war, als es am Fuße vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen

[1]) Von nun an galt: ἀρχὴ θανάτου ἡ ἐπὶ γῆς γένεσις. Origen.

gewesen wäre, zumal auch Gott den Kindern seines Zornes (Ephes. 2, 3) nicht mehr das gleiche Maaß actueller Gnaden zuwendete, das er den Kindern seiner besondern Liebe im Paradiese zugetheilt hatte. —

2) Die Genesis (3, 10) berichtet uns, als Gott (in einer Theophanie) den gefallenen Stammeltern nahete, haben sie vor ihm gezittert und sich aus Scham zu verbergen gesucht; lastete ja eine schwere Schuld gegen den heiligen Gott auf ihrem Gewissen und mußten sie fürchten, er werde als gerechter Richter die angedrohte Strafe sofort an ihnen vollstrecken und sie dem Tode[1]) (dem zeitlichen und ewigen) überliefern. Aber nicht bloß bei diesem erstmaligen Erscheinen vor der beleidigten göttlichen Majestät wird das Schuldbewußtsein sich geltend gemacht und Furcht unsere Stammeltern erfaßt haben; solange die Schuld nicht gesühnt, die Strafe nicht erstanden, der Frevel nicht gebüßt war, mußten sie jedesmal, so oft sie im unmittelbaren Hinblick auf Gott ihre Religion bethätigten und im religiösen Culte vor ihm erschienen, von Schuldbewußtsein und Todesfurcht erfaßt werden. In ihrem Culte mußte sich jetzt ein Factor geltend machen, den sie bisher nicht gekannt, das Schuld- und Strafwürdigkeits-Bewußtsein nämlich mit allem, was davon unablösbar ist. — Konnten sie vordem mit Kindeszuversicht Gott als ihren Vater anbeten, ihm danken, ihn bitten und darin ihr religiöses Verhältniß zu ihm bethätigen, so war fortan, so oft sie im Geiste sich Gott naheten, das erste, was ihr Inneres erfüllen mußte, der Gedanke an die schwere Schuld, verbunden mit Furcht vor der verletzten Majestät; all' ihr Anbeten, Danken und Bitten, ihr gesammter innerer Cult war von solchem Geist des Zitterns durchwaltet und beherrscht, jedes Gebet, mochte es seinem nächsten Anlasse nach immerhin ein Lob- oder Bittgebet sein, verwandelte sich in ihrem Herzen und in ihrem Munde in ein Sühnegebet; konnten sie ja selbstverständlich

[1]) Der Tod, welcher durch die Sünde in die Welt kam, ist wie die Sünde nur einer und manifestirt sich im Leibe als allmählige und schließlich völlige Zersetzung des Körpers, in der unsterblichen Seele als allmählige Zersetzung des bessern Erkennens, Wollens und Fühlens, eine Zersetzung, die nach dem Zurückweichen des übernatürlichen Lebens (gratia sanctificans) aus der Seele sich in den mannigfachsten Stadien vollzieht und ihren Abschluß in jener völligen Dissolution alles bessern Wollens und Fühlens findet, die wir als Zustand der Verdammniß, als ewigen Tod bezeichnen. Wie die ζωὴ αἰώνιος so erfaßt auch der θάνατος den ganzen Menschen, Leib und Seele.

nicht darauf rechnen, daß ihr Anbeten und Danken dem erzürnten Gotte genehm sein, ihr Bitten bei ihm Erhörung finden werde, wenn sie nicht zuvor ihrerseits alles Mögliche gethan, seinen Zorn zu besänftigen, Sühne zu bewerkstelligen.

3) Es ist keine richtige Vorstellung, wenn man meint, der Sündenfall habe am religiösen Cult weiter nichts geändert, als daß zum latreutischen, eucharistischen und impetratorischen Moment nun als beigeordnetes viertes noch das satisfactorische hinzugekommen sei;[1]) — das letztere ist den drei andern übergeordnet, durchwaltet sie zumal, und solange die in der Sünde geöffnete Kluft zwischen Gott und dem Menschen nicht ausgefüllt war, konnte es keinen wahren Cultact[2]) mehr geben, bei welchem nicht auch das Sünd- und Schuldbewußtsein irgendwie entsprechenden Ausdruck fand. Hieraus wird erklärlich, warum in den neutestamentlichen Schriften am Kreuzopfer der latreutische, eucharistische und impetratorische Charakter über dem satisfactorischen ganz in Hintergrund gestellt erscheinen. Die Basis aller wahren λατρεία von Seiten des schuld- und todverhafteten Sünders ist eben dieses: dem zürnenden Gott gegenüber sich demüthigen, die eigene Schuld und Strafwürdigkeit anerkennen, ganz und gar durchdrungen sein von dem Bewußtsein: „justus es Domine et rectum judicium tuum.“

4) Doch mit Erkenntniß und Bekenntniß der Sünde ist noch nicht Alles geleistet, was der gefallene Mensch seinerseits thun kann und thun soll. Auch wenn unseren Stammeltern nach dem Fall keinerlei positive Offenbarung mehr zu gut gekommen wäre, so hätte ihnen schon kraft ihres natürlichen Gottesbewußtseins und Gewissens klar sein müssen, Gott könne sich mit ihnen nicht versöhnen, ihnen Schuld und Strafe nicht erlassen, die heiligmachende Gnade ihnen nicht wiedergeben, wenn sie in ihrem Innern sich nicht mit möglichster Energie von der Sünde — der begangenen und der begehbaren — abwenden, sie verabscheuen und mit all' ihrer sittlichen Kraft sich anstrengen, Gottes Willen zu erfüllen, und die von ihm verhängten Sündenstrafen (Gen. 3, 16 ff.) in Geduld zu tragen, um wieder in Vereinigung mit

---

[1]) Vgl. Franzelin de sacramento euch. pag. 289; deßgleichen Thomas, Suarez u. A.; — dagegen Stöckl a. a. O. S. 75 ff.

[2]) Jedes Opfer, auch das unblutige hat irgendwie Sühnecharakter; und Oswald (a. a. O. S. 512) hat Recht, wenn er sagt: „Das Merkmal der Sühne ist von keinem wahren Opfer zu trennen.“ Vgl. auch daselbst S. 515.

ihm zu gelangen. Der innern Abkehr von der Sünde muß, wenn sie eine ernstgemeinte ist, auch das äußere Verhalten entsprechen, und es muß die geistige Entsagung sich in der materiellen vollenden. Hatte sich die Abkehr des Willens von Gott im verbotenen materiellen Genuß verkörpert, so mußte die Abkehr des Willens von der Sünde und dessen Richtung auf Gott sich gleichfalls und zwar im Gegentheil vom Genießen, mußte sich in möglichster Entsagung von materiellen Genußobjecten bethätigen, um so mehr, als die durch Sünde in's Dasein gerufene Concupiscenz den Willen des Menschen mit aller Gewalt zu den Geschöpfen hin zu ziehen, durch zügelloses Genießen derselben noch immer tiefer in's Grab der Sünde hinabzureißen bestrebt war.

5) Bei solcher Sachlage konnten sich die gefallenen Stammeltern nicht wohl darauf beschränken, vor Gott wieder und wieder sich als schuldverhaftet und todeswürdig zu bekennen und diesem ihrem Sünd- und Schuldbewußtsein etwa noch rein symbolischen Ausdruck zu geben, Gott in Reuegefühl anzubeten, ihm zu danken, ihn um Hilfe anzuflehen; sie mußten vielmehr sich gedrungen fühlen, wenigstens von Zeit zu Zeit und bei besonderen Anlässen (z. B. nach begangener actueller Sünde, in dringlicher Noth, nach erlangter Hülfe u. s. w.) mit dem vom Bußgeist durchdrungenen innern Culte auch entsprechendes äußeres Thun zu verbinden, und auf solche Weise unmittelbar unter Gottes Augen (nicht erst und bloß im sittlichen Leben) den Thatbeweis zu liefern, daß es ihnen mit ihren innern Acten der reuigen Hingabe an Gott voller Ernst sei. Solch' ein Thatbeweis wäre es schon gewesen, wenn sie in Verbindung mit den innern gottesdienstlichen Acten ihrem begierlichen Fleisch durch Geißelung u. dgl. wehe gethan hätten;[1]) da aber die innere Sünde durch verbotenes Essen sich manifestirt und vollendet hatte, so lag es offenbar näher, den fraglichen Thatbeweis durch Nichtessen resp. dadurch zu liefern, daß man auf Genußobjecte in unmittelbare Beziehung auf Gott verzichtete, sie an Gott hin- und aufgab und zum Zeichen dieser Hingabe sie unter seinen Augen, an der Stätte, wo man ihn gegenwärtig dachte, auf dem Altar nämlich destruirte.[2])

---

[1]) Beispiele von Geißelung und anderen Leibestorturen als Opfersurrogate unter den Heiden verzeichnet Lasaulx a. a. O. S. 254.

[2]) Schon in meiner Schrift über die unblutigen Opfer (1848), dann in meiner „Opferlehre des Hebräerbriefes (1855) habe ich das Moment der Ent-

Und so erscheint uns denn das Opfer, dessen Vorhandensein alsbald nach dem Sündenfalle durch die heilige Schrift bezeugt wird (Gen. 4, 3 ff.), wie herausgewachsen aus der Natur und den Verhältnissen des gefallenen Menschen, als ganz und gar naturgemäß. Wie hätte er, nachdem Gott ihm einstweilen das Leben geschenkt, dem Bewußtsein der Schuld und Todeswürdigkeit augenfälligeren und energischeren Ausdruck geben, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit plastischer verherrlichen können, als dadurch, daß er für sich ein Thier substituirte, und es vor Gottes Angesicht tödtete, dessen Leben in stellvertretenden Straftode hingab? Und da Gott keineswegs bloß innerlichen Cult will, mit Anerkennung seiner summa majestas durch Reuegefühl, Anbetung, Bitte u. s. w. und etwa auch noch durch irgendwelche Symbole sich nicht in allweg zufrieden stellen läßt, sondern Thaten fordert, — welches gottesdienstliche äußere Thun wäre für den durch verbotenen Genuß von Gott abgefallenen Menschen angemessener gewesen, als die Abstinenz, kraft welcher das Fleisch des Opferthieres und (beim unblutigen Opfer) andere Genußobjecte nicht verzehrt, sondern in's Altarfeuer geworfen wurden, das als passendes Sinnbild des heiligen und in seiner Heiligkeit durch Strafe läuternden Gottes erschien?

Unsere Opfertheorie setzt voraus, daß die Menschen nicht erst seit der Sündfluth (Gen. 9, 3) Fleisch von Thieren genießen, daß sie vielmehr seit dem Sündenfalle und vielleicht in Folge desselben neben der vegetabilischen Kost auch Fleisch genossen haben. Wozu hätten denn sonst die ersten Menschen Heerden gehalten (Gen. 4, 3); vielleicht bloß um der Kleidung willen (Gen. 3, 21)? Und wenn dieß, was that man mit dem Fleisch und Fett der Thiere, welche bloß zur Gewinnung von Kleidung geschlachtet wurden? Hat man es vielleicht eingegraben oder verbrannt? Und wenn letzteres, wie unterschied sich dann die Opferung merklich von der Tödtung für den ökonomischen

---

sagung im Opferbegriff stark betont, und muß es trotz all' der gemachten Einwendungen hier wieder thun. Auch Haneberg und Oswald betonen dieses Moment; selbst Hengstenberg (a. a. O. S. 9) und Hofmann (Schriftbeweis 2. Aufl. II. 1. S. 221—22), deren Opfertheorieen unter sich und von der unsrigen weit verschieden sind, können nicht umhin, anzuerkennen, daß es sich bei den Opfern nicht bloß um Symbol, sondern um Bewährung sittlichen Ernstes und um schmerzliche Entäußerung eines theuren Besitzobjectes gehandelt habe; namentlich betont Hofmann die „Darangabe von Eigenthum" als central bedeutsam im Opferbegriff. (S. 243.) Vgl. auch Schultz altteſt. Theologie I. S. 250.

Zweck der Kleidung?[1]) Oder verwendete man nur Felle von geopferten Thieren zur Kleidung, so daß die Altlutheraner recht hätten, welche (Gen. 3, 21) in der Bedeckung der Blöße unserer Stammeltern schon einen fructus sacrificii und zugleich den Typus der Sündenbedeckung durch's Opferblut Christi erblicken? Nichts von alledem; sondern im Dominium über die Thiere (Gen. 1, 28) war für den Menschen auch das Recht, sie zu tödten und ihr Fleisch zu genießen mit eingeschlossen; nirgends lesen wir, daß es vor der Sündfluth verboten gewesen wäre, Fleisch von Thieren zu genießen, die Stelle Gen. 4, 3 legt vielmehr solchen Genuß nahe und demnach ist denn auch Gen. 9, 3 zu interpretiren.[2]) Auf Aeußerungen eines Theophrast, Porphyrius und anderer heidnischer Gesinnungsgenossen wird man gegenüber von Gen. 4, 3 um so weniger Gewicht legen dürfen, als sie auch in andern Puncten über die Opfer in alter Zeit entschieden Falsches berichten, namentlich die Sühnopfer ganz verwerfen.

6) Wir haben oben (§. 2 und 3) bemerkt, wenn man für den status naturae purae und für den paradiesischen Zustand äußere Opfer in forma destructionis annehmen wolle, so dürfte man sie am füglichsten unter dem Gesichtspuncte religiöser, gottesdienstlicher Abstinenz auffassen, die selbstverständlich nicht büßenden, sondern lediglich präservirenden Charakter gehabt hätte; auch wäre, wenn jenen beiden Zuständen überhaupt blutige Opfer entsprochen hätten, das Tödten rein präparatorisch für den Proceß der Verbrennung gewesen oder etwa auch noch Symbol davon, daß Gott Herr über Leben und Tod und daß der Opfernde bereit sei, jeden Augenblick sein Leben für Gott zu geben (Lugo). Um so weniger wird es befremden, daß wir das Opfer nach dem Fall unter die Idee der Abstinenz stellen, es nicht bloß als Symbol der innern gottesdienstlichen Acte (Reue, Anbetung u. s. w.), sondern als religiöses Thun, als Act realer Entsagung behufs der λατρεία erga Deum auffassen.

---

[1]) Schon in der Schrift Quaest. et Respons. ad Orthodoxos wird (n. 119) die Frage aufgeworfen, ob es nicht eine Entehrung Gottes gewesen wäre, ihm Solches zu opfern, was man anderweitig nicht verwerthen konnte.

[2]) Vgl. des Näheren die eingehende Behandlung unserer Frage bei Pererius in Genesin tom. II. lib. 14. Merkwürdig und mit den neueren physiologischen Forschungen übereinstimmend, ist die Aeußerung eines gewissen Clodius bei Porphyrius (de abstin. ed. Nauck pag. 52): *εἶναι κατὰ φύσιν ἀνθρώπῳ τὸ σαρκοφαγεῖν, παρὰ φύσιν δὲ τὸ ὠμοφαγεῖν.*

Freilich, wenn man annimmt, durch die erste Sünde sei für Adam und alle seine Nachkommen das Vermögen, natürlich gute Handlungen zu vollbringen verloren gegangen, dann muß man sich gegen die von uns entwickelte Opfertheorie verwahren und in der Betonung realer Abstinenz verwerfliche Werkheiligkeit erblicken. Wer sich aber einerseits überzeugt hält, dem Menschen sei die sogenannte natürliche Gotteserkenntniß und das Vermögen, natürlich gute Werke zu vollbringen, auch nach dem Falle geblieben, und andererseits begreift, daß Gott vermöge seiner Heiligkeit den gefallenen Menschen nicht zu sittlicher Lethargie privilegiren durfte, sondern vielmehr durch's Gewissen möglichste Reaction gegen die Sünde von ihm fordern mußte, der wird unsere Deduction des Opfers nach dem Falle nichts weniger als befremdlich finden. Diejenigen, welche in der äußeren Opferhandlung nichts zu erblicken vermögen, als ein Symbol innerlicher Vorgänge,[1]) somit den Realwerth des äußern Opfers, der unseres Erachtens in der Abstinenz gelegen ist, verkennen, werden (wie sich z. B. an Scheeben zeigt) niemals genügend zu erklären im Stande sein, warum bei allen Völkern Besitz- und Genußobjecte das Material des äußern Opfers bilden, warum dieses Material destruirt wird und warum namentlich im mosaischen Culte die Momente des Essens oder Nichtessens von so ausschlaggebender Bedeutung sind. Lediglich für symbolische Zwecke hätten nicht die Menschen aller Zeiten und Zonen einen so großen materiellen Aufwand gemacht, wie er thatsächlich in den Opfern und zwar nicht bloß bei den Juden, sondern auch bei den Heiden gemacht wurde; man würde um so sicherer zu wohlfeileren Symbolen gegriffen haben, als es deren genug gibt, die für den Ausdruck der betreffenden Ideen und Gefühle noch ungleich significanter gewesen wären als gar manche der symbolischen Opferactionen.[2])

7) Auf Grund der bisherigen Entwicklung können wir nunmehr

---

[1]) Diese Opfertheorie ist die verbreitetste und namentlich von der Scholastik vertreten; auch Stöckl (a. a. O. besonders S. 83, 87—88, 93, 143); Scheeben (Mysterien des Christenthums S. 415 ff.) und Franzelin (de eucharistiae sacram. pag. 297) sind ihr noch entschieden zugethan, deßgleichen die meisten protestantischen Theologen.

[2]) Erst in der Zeit tiefen Verfalles und auch da nur vereinzelt kam es unter den Heiden vor, daß man statt werthvoller Opferthiere Wachsfiguren, Aepfel, Mohnköpfe und dergleichen werthlose Dinge substituirte. Lasaulx a. a. O. S. 259.

die vielerörterte Frage zu beantworten suchen, ob das Opfer nach dem Sündenfall positiv-göttlicher Institution oder ob es naturrechtlichen Ursprunges sei und wenn, in welchem Sinne. — Nach altprotestantischer Lehre[1]) von den Wirkungen der Erbsünde war es selbstverständlich, daß der gefallene Mensch nicht aus eigenem innern Antrieb, sondern nur auf ausdrücklichen Befehl Gottes zur Darbringung von Opfern gelangte, daß also das Opfer nach dem Sündenfall positiv göttlicher Einsetzung sei.[2]) Auf ganz anderem Wege kam auch Stöckl (a. a. O. S. 68. 72. 78. 90. 102. 109. 113) zu dieser Ansicht, die aber schwerlich haltbar ist und nicht zu erklären vermag, wie es komme, daß im Wesentlichen dieselben Opferformen, welche uns schon an der Wiege der Menschheit begegnen, nach Jahrtausenden allenthalben auch noch bei den Heiden sich finden; als ausschließliche Wirkung einer Urtradition wird sich das wohl nicht erklären lassen. — Andererseits läßt sich aber auch nicht erweisen, daß die Darbringung von Opfern, zumal von blutigen, im Naturrecht begründet, juris naturalis in sensu stricto sei; was wir in dieser Hinsicht bezüglich des status naturae purae und des Urzustandes gesagt haben, möchten wir auch für den Zustand nach dem Sündenfall aufrecht erhalten wissen.

Auch der gefallene Mensch mußte seiner innern Religion nicht naturnothwendig in solchartigen Acten, wie die Opfer sind, Ausdruck geben, konnte sich, ohne das stricte Naturrecht zu verletzen, des Opferns ganz enthalten und seine innere Religion in anderen ihm entsprechender

---

[1]) Die Concordienformel erklärte bekanntlich: „peccatum originale est ineffabile malum et tanta naturae humanae corruptio, quae in natura omnibusque eius viribus tam internis quam externis nihil sinceri nihil boni reliquerit, sed omnia penitus depravaverit ita quidem certe, ut homo ratione peccati originalis coram Deo vere et spiritualiter ad bonum cum omnibus viribus suis plane sit emortuus.

[2]) Das war einstimmige Lehre der ältern protestantischen Theologen; seit Spencer und Hugo Grotius aber gewann auch in der protestantischen Theologie die andere Ansicht in verschiedenen Modificationen immer weitere Verbreitung; wir erinnern aus neuester Zeit an Bähr, Hengstenberg, Tholuck, Hävernik, v. Hofmann, Kurtz, Kahnis u. A., indeß die altlutherische Theorie an Lisco, Sartorius, Kliefoth, Thiersch und Wangemann wieder Vertheidiger gefunden; der letztgenannte läßt sich zu der Behauptung hinreißen: „der Opferact sei etwas der natürlichen menschlichen Vernunft so völlig Widersprechendes, daß ein Hervorgehen desselben aus dem menschlichen Willen durchaus undenkbar sei.“ (I. 96.)

scheinenden Weisen äußerlich bethätigen. Wäre dem nicht so, wären sie Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes naturrechtlichen Ursprunges, dann hätten sie niemals abrogirt werden können, müßten sie in der Kirche und wohl auch im Zustand der künftigen Verklärung noch fortdauern. Wir werden vielleicht am besten sagen, die Opfer seien der Natur des Menschen — des gefallenen zumal — sehr angemessen, „legi naturae congrua," haben ihre Wurzel in der natürlichen religiösen Erkenntniß und im religiösen Trieb des Menschen, seien im hohen Grade naturgemäß.[1]) Und eben weil sie dieß sind, würden unseres Erachtens Adam und Eva nach dem Fall auch ohne alle und jede positive-Veranlassung von Seiten Gottes Opfer in forma destructionis dargebracht haben. Uebrigens ist es mehr als bloß wahrscheinlich, daß Gott auf den Opfercult unserer Stammeltern nach vollbrachter Sünde auch positiv in übernatürlicher (πίστει Ἄβελ κλ. Hebr. 11, 4) Weise eingewirkt, die von der Natur nahe gelegten Opferformen wenigstens sanctionirt im Hinblick und Hinweis auf das künftige Opfer des Schlangenzertreters vielleicht genauer normirt und fixirt habe; und dieser positive Einfluß Gottes mag auch in den heidnischen Culten noch nachgewirkt haben auf dem Wege der Tradition, die sich nun um so leichter und um so länger erhalten konnte, als sie nichts die Natur schlechthin Ueberragendes bot, sondern an deren innerste Bedürfnisse anknüpfte. —

8) Wiewohl es dem Erörterten zufolge sehr ungenau ist, zu sagen, durch die Sünde sei das Opfer aufgehoben worden und aus der Welt verschwunden, erst Christus habe es wieder hergestellt,[2]) so liegt doch dieser Aeußerung eine tiefe Wahrheit zu Grund. Ohne das Opfer auf Golgatha nämlich hätte es nach dem Sündenfall kein Opfer mehr gegeben; nur im Hinblick auf die Versöhnung, welche der ebenso barmherzige als heilige und gerechte Gott in der Fülle der Zeit durch das Opfer des Gottmenschen zu stiften sich entschloß, konnte die sofortige Execution des בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת (Gen. 2, 17) unterlassen, die Erhaltung des Geschlechtes und dadurch auch der Bestand des Opfers ermöglichet werden. Die sämmtlichen Opfer nach dem Sünden-

[1]) Dieser Ansicht scheint auch Haneberg zu sein a. a. O. S. 381.

[2]) Stöckl a. a. O. S. 66.

fall sind in ihrer Existenz wesentlich durch das Kreuzopfer bedingt, und schon durch ihr bloßes Existiren erweisen sich alle heidnischen und jüdischen Opfer als eine Appellation an das eine weltversöhnende Opfer Christi, als ein Typus desselben. Aber auch noch in anderem Betracht erscheinen sie als von demselben abhängig. Die Opfer sind nämlich Thaten, sind das intensivste religiös-sittliche Thun (δρᾶν — facere — operari = opfern), darauf abzielend die Kluft zwischen dem zürnenden Gotte und dem straffälligen Menschen, soweit es in des letzteren Kräften steht, auszufüllen. Daß aber der Sünder Solches aus sich allein nicht vermöge, ahnten selbst die Heiden; wozu sonst — von Anderem abgesehen — die stetige Wiederholung ihrer — oft erstaunlich großen Opfer? (Lasaulx S. 277.) Sollte das durch die ganze Menschheit gehende Ringen nach Versöhnung mit der beleidigten Majestät nicht eine Tantalusarbeit sein, so mußte einmal ein Opfer kommen, welches die Gnade der Versöhnung zu bewirken vermochte, für deren Empfang die vorchristlichen Opfer das von der Sünde zerrissene arme Menschenherz zu erschließen und zu prädisponiren hatten.

Auf eine schließliche Versöhnung, auf endgiltige Ueberwindung des bösen Principes, das in die Menschheit eingedrungen, wurden unsere Stammeltern verständlich genug im Protevangelium (Gen. 3, 15) hingewiesen. Mag ihnen dasselbe immerhin nicht völlig klar gewesen sein, so viel konnten sie daraus jedenfalls erschließen, daß der Weibessaame durch heißen Kampf und bittere Entsagung (Zermalmen der Ferse durch die Schlange) am Ende zum Sieg und zur Wiedervereinigung mit Gott gelangen werde. Uebrigens ist es um so wahrscheinlicher, daß unsere Stammeltern das זֶרַע אִשָּׁה nicht collectiv gedeutet, sondern darunter eine bestimmte Persönlichkeit, den Messias verstanden haben, als wir selbst im Heidenthum wenigstens Ahnungen von einem persönlichen Erlöser finden, der sein unschuldiges Leben stellvertretend zur Sühne der Schuldigen hingibt.[1])

Wie fest und tief in der Menschheit die Ueberzeugung gewurzelt war, das thatsächliche Ringen nach Versöhnung mit der Gottheit, wie es in den Opfern sich vollzog, sei kein fruchtloses, das beweisen die Opfermahle, denen wir in allen Culten begegnen und die als fructus specialissimus sacrificii sich erweisen. Beim Opfermahle sitzend

[1]) Vgl. Lasaulx über die Sühnopfer, dann über die Prometheus- und Oedipussage.

erscheint der Opfernde als Freund und Tischgenosse Gottes, als geeint mit Gott; und diese Vereinigung ist aufzufassen als Wirkung der vorausgegangenen Acte symbolischer (Tödten des Opferthieres) und realer (Verbrennen der Opferstücke) Entsagung, welche die beleidigte Majestät Gottes in Gnaden anzunehmen geruhte.

Hier noch näher auf die Hauptactionen am vorchristlichen Opfer und deren Bedeutung einzugehen, halten wir für überflüßig; was etwa noch dunkel geblieben, wird sich bei Besprechung der mosaischen Opfer klären, mit welchen die heidnischen Opfer in den Hauptactionen zusammentreffen. Dort wird auch die Frage zur Erörterung kommen, ob und in wieweit die vorchristlichen Opfer wirklich (nicht bloß im Symbol und Typus) zu sühnen im Stande waren und wie sich die in ihnen vollziehende subjective Thätigkeit (intentionelle Selbst- und äußere Eigenthums-Hingabe) zu der die objective Versöhnung gewährenden Gottesthat verhalten habe (vgl. §. 18).

9) Unsere Einleitung abschließend möchten wir nur noch einer Einwendung zu begegnen suchen, welche mit gutem Grund sich machen ließe. Man könnte sagen, das Tödten der Opferthiere, das Blutsprengen, das Verbrennen von Opferstücken, sowie das Opfermahl können in den heidnischen Culten unmöglich die Bedeutung gehabt haben, welche wir ihnen promiscue wie den jüdischen Opfern beilegen; die Heiden haben ja nichts von Erbsünde und Erbschuld gewußt, darum auch nicht von einer angestammten Todeswürdigkeit, von einem auf dem ganzen Geschlechte lastenden Fluch, nach dessen Hebung wohl der Einzelne (in den Opfern) zu ringen, den aber nur ein gottgesandter Erlöser durch ein stellvertretendes Liebesopfer zu lösen vermöchte. —

Daß auch durchs Heidenthum — wenn gleich dunkel und mannigfach getrübt — ein Ahnen und Sehnen nach Erlösung und zwar nach Erlösung mittelst stellvertretenden[1]) Opfers ging, ist von allen Kennern des heidnischen Alterthums, die selbes im Lichte des Christenthums betrachteten, anerkannt. Wie sollte auch die unseren Stammeltern gegebene Verheißung nicht in der Menschheit, die thatsächlich überall und im hohen Grade hilfsbedürftig und eben darum zur Fortüberlieferung jener Verheißung so recht geeigenschaftet war, von Geschlecht zu Geschlecht fortgeklungen haben? Wer am historischen Charakter der Genesis festhält, wird von vornherein erwarten, daß

[1]) Vgl. Wünsche, die Leiden des Messias S. 13.

auch im verkommensten Heidenthum noch Spuren von dem und Anklänge an das sich finden, was uns in den ersten Kapiteln des genannten Buches erzählt ist. Freilich wenn man die einschlägigen Berichte der Genesis für Mythus hält, das alte Heidenthum als allmählige, sich mehr und mehr steigernde Entwicklung aus einem Zustande ursprünglicher Rohheit betrachtet und die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechtes läugnet, dann gelangt man consequent zu ganz anderen Anschauungen über Sinn und Bedeutung der heidnischen Opfer. Gegen die leider nicht wenigen Anhänger dieser Theorie muß man von einer anderen Basis aus operiren, als die ist, auf welche wir von vornherein uns gestellt haben.

Dafür, daß viele Heiden von einem glücklichen Zustand wußten, in welchem die Menschheit früherhin sich befunden und welcher durch Sünde zu Verlust gegangen, lassen sich manche Belege anführen,[1]) deßgleichen dafür, daß sie jeden Menschen, welcher in diese Welt hereingeboren wird, als behaftet mit bösen Neigungen betrachteten, aus denen sofort die actuellen Sünden mit einer Art von Nothwendigkeit hervorgehen, ohne daß der Mensch aufhörte, für dieselben verantwortlich und straffällig zu sein. — Die Sünde betrachteten wenigstens die Griechen keineswegs als ein bloßes negatives Moment im theogonischen Proceß, sondern als das „ἄθεον", dessen Quelle Hochmuth (ὕβρις) ist, und das die Götter nicht erlassen, bevor es gebüßt (δράσαντι παθεῖν) durch Opfer oder anderweitig gesühnt ist.[2])

---

[1]) Vgl. Lasaulx, die Linosklage a. a. O. S. 545 ff. und de dominatu mortis in veteres pag. 461.

[2]) Die zahlreichen Belege für all' diese Behauptungen siehe bei Nägelsbach, nachhomerische Theologie S. 318—70. Inconsequent ist dieser treffliche Autor darin, daß er einerseits und mit Recht die Sühne unter dem Gesichtspunct der Straferstehung auffaßt, aber dann doch die Sühnopfer lediglich als δῶρα zum Zweck der Huldigung betrachtet (S. 195. 200. 353). Selbst wenn den Sühnopfern der Griechen, wie Nägelsbach gegen Lasaulx behauptet, der Charakter der Stellvertretung gemangelt hätte, was ich aber nicht zugeben möchte, so müßten sie doch jedenfalls als büßende Hingabe von Besitzobjecten behufs Züchtigung der ὕβρις, also nicht einfach als δῶρα vel τιμαί aufgefaßt werden. Uebrigens ist es nicht richtig, daß nur die Menschenopfer und die nachmals speziell für sie surrogirten Thieropfer stellvertretender Natur gewesen seien. Die Griechen scheinen vielmehr folgendermassen calculirt zu haben: es gibt Verbrechen, die so schwer sind, daß es zu ihrer Sühne nicht hinreicht, die vom Sünder contrahirte Todeswürdigkeit (insofern ist das Thier stellvertretend) durch Tödtung eines Thieres zu bekennen und darnach durch

Mögen daher in Folge von Verdunkelung der Urtraditionen die Heiden von Erbsünde, Erbschuld und angestammter Todeswürdigkeit im Sinne des Christenthums immerhin nichts gewußt haben, das wußten sie jedenfalls, daß sie in Folge angeborner böser Neigung (Euripides: *ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κάκη*) gar viele actuelle Sünden begangen haben, um dieser Willen als Rebellen gegen die Gottheit strafwürdig und sühnebedürftig seien; dieß reicht hin, um den Fortbestand der Opfer unter den Heiden auch nachdem das natürliche Gottesbewußtsein und die Urtradition bei ihnen getrübt worden waren, hinlänglich zu erklären. Mag der Intellect noch so sehr verdunkelt sein, das Gewissen macht sich als richterliche Instanz auch im tiefsten Verfalle energisch geltend (Röm. 2, 14—15), wie uns Hunderte von Belegstellen aus heidnischen Schriftstellern verbürgen (S. Nägelsbach a. a. O. S. 338 ff.); schon aus diesem Grunde können wir uns mit jener auch von katholischen Autoren vertretenen Ansicht nicht befreunden, zufolge welcher die heidnischen Opfer ausschließlich oder doch fast durchweg kosmischen Charakter hatten, „wesentlich dazu bestimmt waren, den ewigen kosmogonisch-theogonischen Lebensproceß, wie und sofern er im Menschen sich centrirte, in äußerer Symbolik darzubilden" (Stöckl S. 147 nach dem Vorgange von Bähr); unseres Erachtens hatten auch die heidnischen Opfer primär eine religiös-sittliche Bedeutung, sollten gottesdienstliche Thaten, nicht bloße Symbole sein und zielten — wenigstens gilt das von den blutigen Opfern — auf Sühne ab. Gerade daraus, daß sie im Gewissen, welches viel unverwüstlicher ist, als der Intellect, ihre Wurzel hatten, wird erklärlich, daß sie trotz aller im Einzelnen so bunten theoretischen Verirrungen sich doch unter allen Völkern erhielten, und zwar überall in derselben Grundform, in forma destructionis.

Bekanntlich hat schon Pythagoras mit seiner ganzen Schule die blutigen Opfer verworfen, deßgleichen Heraklit unter Spott und Hohn

---

Verbrennung desselben büßende Entsagung zu üben, zu deren Sühne vielmehr erforderlich ist, daß die Todeswürdigkeit der Vielen durch (stellvertretende) Hingabe eines Menschenlebens beurkundet werde, und zwar nicht des nächsten besten, sondern — wie es häufig der Fall war, eines kostbaren, z. B. der schönsten Jungfrau des Landes, des erstgebornen Königsohnes u. dgl. Die Hingabe eines solchen Menschenlebens erhöhte offenbar die büßende Entsagung, zum klaren Beweis, daß es sich nicht bloß um Symbole der Todeswürdigkeit handelte.

sie verurtheilt; Platon sodann hat in begeisterter Weise den unblutigen und möglichst wohlfeilen Opfern das Wort geredet, überhaupt hat die griechische Philosophie ihr Möglichstes gethan, um die blutigen Opfer und mit ihnen die Idee der Sühnebedürftigkeit ganz zu verdrängen und dafür die Anschauung zur allein herrschenden zu machen, es handle sich bei den Opfern nur um Dankbezeugung gegen die Götter, und weil diese nur auf die Gesinnung schauen, solle man nur wohlfeile (unblutige) Opfer darbringen.[1]) Wenn sich nun trotz alledem bei den Griechen die blutigen Opfer und zwar in ungeheuerer Ausdehnung erhielten, bis endlich das Christenthum leistete, was die Philosophen vergeblich angestrebt hatten, wie läßt sich das anders erklären, als aus dem tiefinnern Schuldbewußtsein und dem allgemeinen Gefühl der Sühnebedürftigkeit?

Noch erwähnen wir als sehr bedeutsam, daß man auch im Heidenthum allenthalben einem speziellen vom Volke ausgesonderten, einem mittlerischen Priesterthum begegnet; die Nothwendigkeit eines Mittlers setzt aber Trennung, setzt eine auszufüllende Kluft voraus, die hier nicht eine physische sein kann, weil in Beziehung auf eine solche alle Menschen als gleich mächtig oder gleich ohnmächtig erscheinen. Opfern ist das spezifische Geschäft auch der heidnischen Priester, das offizielle Thun der Mittler und daher nothwendig ein mittlerisches Thun. Hätte man sich das Verhältniß der Menschen zu Gott als ein rein natürliches, ungestörtes gedacht, dann ließe sich der Bestand eines besonderen mittlerischen Priesterthums nicht erklären. —

10) Führen wir nun schließlich unsere Anschauungen vom Opfer nach dem Sündenfalle auf den kürzesten Ausdruck zurück, so können wir sagen: die Opfer sind die wichtigsten gottesdienstlichen (λατρεία, λειτουργία, cultus) Handlungen (sacrificia) des gefallenen Menschen, in welchen er seine Religion (Gefühl und Bewußtsein völliger Abhängigkeit von der Gottheit) bethätiget, die göttliche Majestät als solche in der Anbetung anerkennt, ihr dankt und sie anfleht, all' das nicht in einfachen Worten, sondern, weil er sich als armen schuldbeladenen Sünder weiß, in Handlungen, durch welche dem Sünd- und Schuldbewußtsein unter Gottes Augen plastischer Ausdruck gegeben und behufs Abbüßung der Sünden und Vereinigung mit Gott in der Vernichtung von Besitz- und Genußobjecten reale Abstinenz geübt und so der thatsächliche Beweis geliefert

[1]) Vgl. Bernays, Theophrast u. s. w. S. 129 ff.

wird, daß man die göttliche Majestät anerkenne, sich ganz und gar von ihr abhängig wisse und fühle, und sich sehne, in voller Harmonie mit ihr zu stehen, ihre Huld und im Frieden mit ihr auch die äußere Schöpfung zu genießen.

Die eben in Kürze dargelegte Idee des Opfers seit dem Falle hat ihren adäquatesten Ausdruck im mosaischen Opfercult gefunden, der durch Gott selber bis in's kleinste Detail geordnet und eben deßhalb tief bedeutsam ist. Im Nachfolgenden möchten wir nun allererst den mosaischen Opfercult in Betracht ziehen, und zwar mit spezieller Rücksichtnahme auf das, was an ihm für die rechte Würdigung des Opfers Christi und für das Verständniß des Hebräerbriefes von besonderer Wichtigkeit ist. —

Erster Theil.

Die Opfer des mosaischen Cultes.

I. Abschnitt.

Ritus derselben.

§. 6.

Die blutigen Opfer.

1) Im mosaischen Culte liefen sich zwei Reihen von Opfern parallel, blutige (זְבָחִים und unblutige (מְנָחוֹת).

Der blutigen waren bekanntlich vier Arten, die Mehreres mit einander gemeinsam hatten, nämlich das Herzuführen (הֲבִיא) des (nothwendig makellosen) Opferthieres zur Cultusstätte, die Handauflegung (סְמִיכָה) auf selbes von Seiten des Opfernden, verbunden (nach jüdischer Tradition) mit einem Sündenbekenntniß (Lev. 16, 21), sofort die Tödtung (שְׁחִיטָה) des Opferthieres mittelst Vergießen des Blutes (αἱματεκχυσία· Hebr. 9, 22), das vom Priester aufgefangen wurde, der die Blutsprengung zu verrichten hatte. Letztere war bei Brand-, Fried- und Schuldopfern ganz gleich, und geschah rings am Altar des Vorhofes; ob an die Wände desselben oder auf seiner Oberfläche ist fraglich. Zu den genannten gemeinsamen Opferactionen kamen noch andere hinzu, deren verschiedene Modificationen die verschiedenen Arten blutiger Opfer constituirten und charakterisirten; diese Arten sind:

a) das Brandopfer (עֹלָה; vom Aufgehen im Feuer), zu

welchem Farren, männliche Schaafe, Ziegen, sowie auch Tauben und Turteltauben verwendet werden konnten, und bei welchem Alles[1]) (daher כָּלִיל; ὁλοκαύτωμα) im Opferfeuer verbrannt wurde, somit nicht bloß der Opfernde, sondern auch die Priester nichts zum Genießen erhielten (Lev. 1, 2 ff.). Mit dem Brandopfer war jederzeit ein entsprechend großes (Num. 15) unblutiges Opfer (Beiopfer) verbunden, welches aus Waizenmehl, das mit Oel durchknetet war, und aus einer Weinspende (נֶסֶךְ) bestand.[2])

b) Das Friedopfer, זֶבַח שְׁלָמִים; LXX. εἰρηνικὴ θυσία, wahrscheinlich so genannt, weil bei dieser Art von Opfern der Darbringer im Opfermahle als ein שְׁלֵם יי, als ein mit Gott im Frieden Stehender erscheint. Das Friedopfer wurde gebracht, entweder um Gott für eine empfangene Wohlthat zu danken (ז׳ תּוֹדָה), oder um ein Gelübde zu lösen (ז׳ נֶדֶר), das man bei Erflehung irgend einer Wohlthat für den Fall der Erhörung gemacht hatte, oder endlich um eine Bitte, die man an Gott richtete, durch freiwillige (ז׳ נְדָבָה) Hinzufügung eines Opfers wirksamst zu unterstützen[3]) (Bittopfer des mosaischen Cultus). — In Beziehung auf das Opfermaterial war die größte Freiheit gegeben; es konnte Rind-, Schaf- und Ziegenvieh beiderlei Geschlechtes (nicht aber auch Tauben) verwendet werden. (Lev. 3.) Außer jenem unblutigen Beiopfer (Mehl-Mincha), welches auch das Brandopfer hatte, kam zu dem Friedopfer (und zwar zu allen drei Arten desselben, nicht bloß zum Lobopfer) noch eine Oblation von ungesäuerten Fladen und Kuchen und gesäuerten Broden, von denen eine Hebe (תְּרוּמָה) dem fungirenden Priester zufiel, der Rest aber zur Opfermahlzeit diente. (Lev. 7, 11 ff.) In's Opferfeuer kamen beim Friedopfer nur das große Fettnetz, welches die Eingeweide

---

[1]) Nur die Haut des Opferthieres fiel dem functionirenden Priester zu; Lev. 7, 8.

[2]) Trotz der Gegengründe von Kurtz (alt. Opfercult 2. Aufl. S. 269 ff.) muß ich bei der Ansicht beharren, die ich in meiner Schrift über die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus (S. 112) aussprach, daß nämlich die Mehlmincha beim Brandopfer ganz verbrannt wurde, außer den innern Gründen spricht auch die jüdische Tradition für mich; eher noch könnte ich Kurtz darin beipflichten, daß die Trankopferspende nicht an den Altar, sondern auf ihn, über die Opferstücke gegossen wurde.

[3]) Näheres über den Unterschied dieser drei Arten von Friedopfern siehe bei Kurtz S. 216 ff. Vgl. auch Karch a. a. O. II. S. 109 ff.

überdeckt (Unschlitt), ferner das Fett, welches an den Gedärmen hängt, die beiden Nieren mit ihrem Fett, das kleine Netz (Lebernetz, nicht Leberlappen) und bei einigen Schafarten der Fettschwanz; außerdem noch die erwähnte Mehlmincha (wahrscheinlich ganz). Der Brustkern (Webebrust) und die rechte hintere Keule (Hebeschulter) fielen den Priestern zum Genusse zu, alles übrige Fleisch wurde zu der Opfermahlzeit verwendet, welche der Opfernde an der Cultusstätte für sich und wen er sonst noch beiziehen wollte, zu veranstalten hatte. (Lev. 7, 15 ff., 19, 6 ff., 22, 30. Deut. 12, 7. 17 ff.)

c) Das Sündopfer (חַטָּאת) sogenannt, weil es für spezielle und zwar actuelle Sünden (Einzelner oder des Volkes), nicht zur Sühne der allgemeinen und habituellen Sündhaftigkeit gebracht wurde. Zum Sündopfer des Hohenpriesters und wohl auch der Priester, sowie zu dem des gesammten Volkes (Lev. 4, 13) war ein junger Stier, zu dem eines Stammfürsten (Lev. 4, 22) und zu den Sündopfern an Neumonden und einigen Festen (Num. 28 und 29) ein Ziegenbock und zu dem eines Privaten (Lev. 4, 27) ein weibliches Schaf oder eine Ziege gefordert. Im Falle großer Armuth (Lev. 5, 7) konnten zwei Tauben (die eine zum Sünd- die andere zum Brandopfer), ja durfte sogar ein unblutiges Opfer (Lev. 5, 1 ff.) substituirt werden. — Das Blut vom Sündopfer-Farren wurde in's Heilige getragen, davon siebenmal gegen den Vorhang vor dem Allerheiligsten, d. i. in der Richtung nach der Kapporeth hin gesprengt, dann an die Hörner des Räucheraltares gestrichen; sofort strich der Priester vom Blute auch an die Hörner des Brandopferaltares und schüttete den Rest am Fuß dieses Altares aus; das Blut der Sündopfer des Versöhnungstages wurde in's Allerheiligste getragen und dort an Kapporeth gesprengt. Das Blut von Sündopfer-Böcken, -Ziegen und -Schafen kam nicht in's Heilige, sondern nur an die Hörner und den Fuß (Wand) des Vorhofaltares. In's Opferfeuer kamen dieselben Fleisch- resp. Fett-Stücke wie beim Friedopfer; alles Uebrige wurde bei Sündopfern, deren Blut in's Heilige kam, außerhalb des Lagers (resp. der Stadt) an einem reinen Ort verbrannt, bei den andern Sündopfern fiel es den Priestern zu, die es an der Cultusstätte zu verzehren hatten.[1]) Ein unblutiges Beiopfer hatte das Sündopfer nicht; — ebensowenig

[1]) Mit Rücksicht auf den Ort der Blutsprengung theilt man die Sündopfer in innere (פְּנִימִיּוֹת) und äußere (חִיצוֹנוֹת); diejenigen, welche nicht ganz

d) das Schuldopfer (אָשָׁם), zu welchem in der Regel ein (der Schätzung unterliegender) Widder verwendet wurde. Die Blutsprengung war hier gerade so wie beim Brand- und Friedopfer, das Verfahren mit den Opferstücken aber wie beim Sündopfer (weder Mincha noch Opfermahl).

2) In etwas modifizirt erscheint der Ritus des Brand- und Friedopfers bei der Bundesschließung (Exod. 24, 5—11). Die Opfernden sind zwölf Jünglinge (als Repräsentanten des jugendlichen, übermüthigen Volkes); Opferobject sowohl für das Brand- als für das Friedopfer sind Stiere; als Priester fungirt Moses; das Opferblut der beiden Opferarten wird (ineinander gemischt?) zur Hälfte an den von Moses errichteten Altar, zur Hälfte an die Schaaren des versammelten Volkes gesprengt. Den Schluß der Opferhandlung und Bundesschließung bildete ein — wohl aus den Friedopferstücken bereitetes Opfermahl (24, 11). —

Bei der Weihe Aarons und seiner Söhne (Exod. 40, 10 ff. Lev. 8, 1 ff.) ist der Ritus des Friedopfers insofern modifizirt, als der Sprengung seines Blutes an den Altar eine Bestreichung einzelner Glieder (rechtes Ohrläppchen, rechter Daumen, große Zehe am rechten Fuß) der Ordinanden mit Blut vorausgeht, sodann die Opferstücke (außer den gewöhnlichen Fettstücken auch die rechte Schulter und dreierlei Kuchen) von den Ordinanden gewoben und sofort erst in's Feuer geworfen werden, indeß die Brust dem Moses als fungirendem Priester zufiel. Am Schluß der Weihe wurden die Ordinanden und deren Kleider noch mit Friedopferblut und Salböl besprengt; — zum Opfermahl durften nur die Ordinanden beigezogen werden (Lev. 8, 31). — Das Sündopfer (Num. 19, 9) der rothen Kuh hatte das Eigenthümliche, daß es nicht an heiliger Stätte geschlachtet und daß es ganz (selbst die Haut, der Mist und das von der Sprengung übrig gebliebene Blut) verbrannt wurde, um viel Asche zum heiligen Sprengwasser zu gewinnen. —

Die beiden spezifischen Sündopfer des Versöhnungstages (das für den Hohenpriester und sein Haus und das für die gesammte Gemeinde) hatten das Eigenthümliche, daß ihr Blut nicht etwa bloß in's Heilige (Lev. 4, 6—7. 17. 18) sondern zuerst in's Allerheiligste

---

verbrannt wurden, und von denen daher die Priester zum Genuße bekamen, heißen in der jüdischen Tradition נאכלין.

getragen und davon auf die Kapporeth (einmal) und vor dieselbe (siebenmal) gesprengt, dann erst im Heiligen (אהל מועד) an die Hörner des Räucheraltares (Lev. 16, 18.) gebracht und auf ihn (siebenmal) gesprengt wurde (Lev. 16, 19). Am Brandopferaltar fand bei diesen spezifischen Sündopfern des Versöhnungstages keine Blutsprengung statt; wenigstens wird man durch ungezwungene Exegese von Lev. 16, 16—20 und durch die klare jüdische Tradition (Joma V. 5. 6) zu dieser Annahme geleitet (vgl. dagegen Kurtz); wohl aber wurde das von der Blutsprengung im Allerheiligsten und Heiligen übrig gebliebene Blut (nach der jüdischen Tradition) an den Fuß des Brandopferaltares ausgeschüttet. — Der zweite zu Asasel d. i. Entsendung an den Auswürfling (an den Verstoßenen, nämlich an den Satan bestimmte) Bock ist mit dem ersten (ליהוה), der geschlachtet wurde, unter eine Idee zusammenzufassen, bildet mit ihm das eine Gemeindesündopfer (Lev. 16, 5), und erscheint nur darum als beigezogen, weil am Tag der centralen Sühne außer der Versöhnung mit Gott auch die entschiedene Lossagung vom bösen Dämon zur Darstellung kommen sollte (§. 16, 4).

Den Opfercharakter des Paschalammes anerkennen dermalen — mit Ausnahme einiger Sonderlinge — auch die protestantischen Theologen durchweg (Bezeichnung als זֶבַח Exod. 12, 27, als קָרְבָּן Num. 9, 7 und I. Cor. 5, 7). Auch darüber ist man ziemlich einig, das Pesachopfer falle, am Maaßstab der nachmaligen Opferthora gemessen, unter die Kategorie der Schelamim und die Paschamahlzeit sei erweitertes Opfermahl (vgl. Exod. 12, 10 mit Lev. 7, 15). Ueber Blutsprengung und Verbrennen der Fettstücke beim Paschaopfer vgl. Philippi, kirchliche Glaubenslehre IV. 2. S. 331.

§. 7.

Die unblutigen Opfer.

1) Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes waren theils Beiopfer (in Verbindung mit Brand- und Friedopfern) theils selbständige Opfer.[1]) Von den erstern war bereits die Rede; zu den letzteren gehört das ewige Lichtopfer (Exod. 28), das tägliche (Morgens

[1]) Das Vorhandensein selbständiger, theils freiwilliger, theils obligater unblutiger Opfer im mos. Culte glaube ich Bähr gegenüber in meiner Schrift über die unblutigen Opfer des mos. Cultes genügend nachgewiesen zu haben; wer sich über die Mincha näher orientiren will, möge dort nachsehen; für den hier verfolgten Zweck wollte ich mich auf das Nöthigste beschränken.

und Abends darzubringende) Rauchopfer (Exod. 30) und das Opfer der sogenannten Schaubrode (Lev. 24, 1 ff.), sämmtlich im Heiligen dargebracht; ferner das tägliche unblutige Holocaust des Hohenpriesters, das unblutige Priesterweih-Holocaust (Lev. 6, 13 [20.] vgl. mit Lev. 7, 35. 36 und Num. 18, 8), die Grützenmincha am zweiten Ostertag (Lev. 23, 10 ff.), die Pfingstbrode (Lev. 23, 17), das unblutige Substitutionsopfer (Lev. 5, 1 ff.), das Eiferopfer (Num. 5) und die freiwillige Privat-Mincha (Lev. Kap. 2) von mehrerlei Art.[1])

2) Das Material der unblutigen Opfer bildeten: Waizenmehl (nur einmal Gerstenmehl Num. 5), mit Oel durchmengt, Grütze (Geschrotenes), verschiedene Arten mit Oel gesalbter Kuchen (Lev. 2), Wein (wie es scheint nur bei den Beiopfern und dem Schaubrodeopfer; vgl. dagegen Wangemann I. 226 f.), Weihrauch und gemischtes kostbares Räucherwerk nebst Salz. — Von allen jenen selbständigen unblutigen Opfern, deren Material aus Genußobjecten bestand, kam nur eine Handvoll (Askarah) in's Opferfeuer, alles Uebrige fiel als „Hochheiliges" den Priestern zum Genusse zu. War der Opferbringende ein Priester, dann wurde Alles verbrannt; den Opfernden fiel bei den selbständigen unblutigen Opfern nichts zum Genusse zu.

II. Abschnitt.

Bedeutung und Deutung der mosaischen Opfer.

Vorbemerkung.

All' die verschiedenen Theorieen über das Versöhnungswerk Christi, welche seit den Tagen der Socinianer bis in die jüngste Zeit herab unter den Akatholiken aufgestellt wurden, berufen sich auf den alttestamentlichen Opfercult, den sie — jede in ihrem Sinn — zu deuten suchen. Schon ein flüchtiger Blick auf die neueren dogmatischen

---

[1]) Mit Bezugnahme auf meine dießbezügliche Beweisführung („unblutige Opfer" S. 51 ff.) gesteht nun auch Kurtz (2. Aufl. S. 262 und 268) zu, daß die in Lev. 2 besprochenen unblutigen Opfer wenigstens nicht bloß als Beiopfer zu blutigen, sondern auch selbständig haben dargebracht werden können. Vgl. auch Haneberg a. a. O. S. 418 ff.)

Schriften der Protestanten läßt erkennen, von welch' großer Wichtigkeit für die Dogmatik ein tieferes Verständniß der mosaischen Opferliturgie sei. Daher bedarf es wohl keiner Rechtfertigung, wenn ich in Deutung dieser Liturgie etwas einläßlicher zu Werk gehe als in deren Beschreibung. Uebrigens muß ich mich auch hier auf das Allerwichtigste beschränken; denn wollte ich je am treffenden Orte auch nur die bedeutenderen Ansichten, welche in neuester Zeit aufgestellt wurden, des Nähern darlegen und wissenschaftlich würdigen, so müßte ich ein großes Buch schreiben.

A. Die blutigen Opfer.

§. 8.

Bedeutung der Handauflegung.

1) Wo immer uns im alten Testamente Handauflegung begegnet, erscheint sie als Symbol und Mittel der Uebertragung von etwas, das Einem irgendwie eigen geworden ist, auf einen Anderen. So überträgt der Patriarch Jakob den messianischen Segen und das Erstgeburtsrecht (I. Chron. 5, 1), deren Träger er gewesen (Gen. 27, 36) mittelst Handauflegung auf Joseph, resp. auf dessen Söhne Ephraim und Manasse. — Bei der Levitenweihe (Num. 8, 6 ff.) legten die Söhne Israels[1]) den Lewiim ihre Hände auf, um das Ehrenrecht und die Ehrenpflicht, zeitlebens dem Dienste des Heiligthums gewidmet zu sein, auf sie überzutragen; denn anstatt (תחת Num. 3, 12) der Erstgebornen functionirten die Leviten, und es kann daher die in Rede stehende Handauflegung wohl keinen andern Zweck haben als den der Substitution durch Uebertragung. — Den Josue feierlich zum Amtsnachfolger bestellend, legt ihm Moses die Hände auf, und trägt (נתתה) so „von seiner Hoheit" (Num. 27, 23) und von dem ihm verliehenen Herrschergeiste (Deut. 34, 9) auf Gottes Geheiß und in Gottes Kraft auf Josue über.

Auch Odioses wird durch Handauflegung auf einen Andern übertragen; so Lev. 24, 14, wo alle diejenigen, welche die ausgesprochene Gotteslästerung mit angehört haben, dem Lästerer vor der Steinigung die Hände auflegen, nicht um damit bloß auszudrücken,

---

[1]) Sicherlich nicht alle Israeliten, wohl auch nicht alle Erstgebornen, sondern die Aeltesten als Repräsentanten der männlichen Erstgebornen.

daß sie von seinem Fluch nichts wissen, ihm denselben zurückgeben wollen, sondern vielmehr um das Aergerniß, das sie etwa genommen, die Sünde, welche sie durch wachgerufene gotteslästerliche Gedanken etwa begangen haben könnten, auf den Lästerer überzutragen, damit er sie büße, und dieselben durch die nachfolgende Todesstrafe mit gesühnt werden. Ganz dieselbe Bedeutung hat die Handauflegung Seitens der beiden Aeltesten auf das Haupt der Susanna (Dan. 13, 34). Daß die Handauflegung an diesen Stellen zunächst nicht „Weihung zum Tode" sei (Kurtz u. A.), dürfte unschwer einleuchten, wenn man erwägt, daß nicht eigentlich die Geärgerten den Verbrecher dem Tode weihen, ihn dem Tode übergeben, sondern Gott, das göttliche Gesetz (Lev. 24, 13 ff.)

2) Anbetrachts der unzweifelhaften Symbolik, die aus den bisher besprochenen Stellen[1]) für die Handauflegung sich ergeben hat, steht a priori zu erwarten, daß auch die Hand- oder Hände-Auflegung im mosaischen Opferculte Sinnbild einer Uebertragung sein werde; und da auf diese Handauflegung sofort Tödtung durch Blutvergießen folgt, die nicht etwa anderweitig, sondern lediglich durch die vorausgegangene Handauflegung motivirt erscheint, so kann nur an Uebertragung von Sünde und Schuld gedacht werden, an Uebertragung einer Todesschuld von dem Opferer auf das an sich makellose, unschuldige Opferthier. In solcher Weise die Hände auflegen ist allerdings eo ipso dem Tode weihen, aber nur sofern die Handauflegung Uebertragung von Sünde, von Schuld und Todeswürdigkeit in sich beschließt. —

Wohl wird der Asasel-Bock (Lev. 16, 21), auf welchen mittelst Handauflegung nach klarem Wortlaut der heiligen Schrift die Sünden Israels übertragen worden sind, nicht getödtet, wenigstens war es bei dem Hinaussenden desselben in die Wüste nicht primär auf Tödtung abgesehen; allein daraus folgt noch keineswegs, daß er gar nicht als

---

[1]) Auch im N. T. ist die Handauflegung Symbol und Medium der Uebertragung auf einen Andern, der Mittheilung unsichtbarer Kräfte, welche segenbringend auf die ganze Persönlichkeit (Matth. 19, 13) oder auch nur heilend und kräftigend auf den Leib einwirken (Matth. 9, 18. Marc. 6, 5. Luc. 13, 13. Apg. 9, 9. 17); ferner Sinnbild und Medium der Uebertragung von übernatürlichen Qualitäten und Lebenskräften an die Gläubigen theils für den Zweck der leichteren Erfüllung ihrer allgemeinen Christenpflichten (Apg. 8, 17. 19, 6) theils zur Ausstattung für ein kirchliches Amt (Apg. 6, 6. I. Tim. 4, 14. 5, 22).

Opfer in Betracht komme (Bähr, Kurtz) und daß eben deßhalb die an ihm vollzogene Handauflegung nicht sacrifizieller, sondern ganz und gar exceptioneller Natur sei. Kurtz selber anerkennt (§. 202), daß die beiden Böcke zusammengehören, das eine Sündopfer (16, 5) ausmachen; warum sollte nun die Handauflegung über den Asasel-Bock nicht die gleiche Bedeutung haben, welche sie überhaupt bei den Sündopfern hat? etwa weil der Hohepriester sie vornimmt, und nicht die Aeltesten? Ist es ja auch der Hohepriester, welcher am Sühnefest den andern Bock schlachtet; Handauflegen und Schlachten aber sind immer Sache ein und derselben Person, und so gewiß das Schlachten des einen Bockes durch den Hohenpriester sacrifizieller Natur war, so gewiß auch die Handauflegung über den andern Bock. Vielleicht fand — eben wegen der Zusammengehörigkeit der beiden Böcke — vor der Schlachtung des ersteren gar keine Handauflegung statt; wenigstens thun Schrift und Tradition einer solchen nicht Erwähnung (vgl. unten §. 16. n. 4). — Mir scheint, es seien kaum bei einem andern der verschiedenen Opfer-Riten so viele und sichere Haltpuncte zu einer objectiven Deutung schon in der heiligen Schrift selber gegeben, wie für die Deutung der Handauflegung als symbolischer Uebertragung der Sünde und Schuld auf das Opferthier.

Dazu kommt, daß nach einstimmiger jüdischer Tradition[1]) bei den blutigen Opfern regelmäßig während der Handauflegung vom Opfernden ein für essentiell erklärtes Sündenbekenntniß gesprochen wurde, und daß auch die altchristliche Ueberlieferung[2]) in dieser Handauflegung ein Sinnbild der Sündenübertragung erblickte. Ohne zwingende innere Gründe von dieser traditionellen Auffassung abzugehen hat man kein Recht; daß aber solche zwingende Gründe nicht vorliegen, dürfte am deutlichsten aus der Thatsache erhellen, daß

---

[1]) Vgl. Maimonid. maase korban. c. 3. Das Sündenbekenntniß für die gewöhnlichen Privatopfer lautete: obsecro domine, peccavi, deliqui, rebellavi, hoc et illud (Einschaltung der speziellen Sünde, wenn eine solche das Opfer veranlaßt hatte) feci, nunc autem poenitentiam ago (büßender Charakter am Opfer) sitque haec expiatio mea (כפרתי). — Nur bei den Friedopfern soll nach Maimonides kein Sündenbekenntniß, sondern eine Danksagung gesprochen worden sein, wozu schon Outram (pag. 167) ganz richtig bemerkt: nihil impediebat, quominus omni sacrificio (etiam salutari) rite apteque addi posset peccatorum aliqua deprecatio. Aehnlich Smits in Levit. tom. I. n. 463.

[2]) Vgl. Smits l. c. n. 282.

die von der traditionellen abweichenden Ansichten der Neuern sehr bunt durcheinander laufen.[1])

3) Kurtz, früher der entschiedenste Vertheidiger der traditionellen Auffassung, kann jetzt (2. Aufl. S. 73 u. ö.) in der Handauflegung nur noch Uebertragung der Pflicht erblicken, den Tod stellvertretend zu erleiden, erklärt sich aber entschieden gegen Uebertragung der Sünde, und zwar lediglich aus dem Grund, weil aus Lev. 17, 11. hervorgehe, daß die Sünde auch nach der Handauflegung noch auf der Seele des Opfernden laste, und erst durch die Blutsprengung von ihr genommen werde, somit nicht schon durch die Handauflegung von ihr abgewälzt und auf das Opferthier übertragen sein könne. Allein es geht doch wohl nicht an, Sünde und Schuld d. i. Schuldigkeit,[2]) den Tod zu erdulden, auseinander zu reißen; nur sofern Sünde und Schuld zusammengehören, in gewissem Sinn zusammenfallen, ist die Abzahlung der letzteren eo ipso auch Aufhebung, Sühne der ersteren.

Hat ein Verbrecher die gesetzliche Strafe erstanden, die schuldige Satisfaction geleistet, so ist damit eo ipso auch seine Sünde als Verletzung des Gesetzes aufgehoben; träte ein Unschuldiger für ihn ein, übernähme für ihn die betreffende Schuldleistung, so würde von da an der Verbrecher vor dem Gesetz nicht mehr als Verbrecher, nicht mehr als Sünder erscheinen, sondern als rein, eben weil nach allgemein menschlicher Anschauung Sünde und Schuld unzertrennlich sind, somit bei der Stellvertretung nicht bloß die Schuld, sondern auch die betreffende Sünde übernommen wird; aber der Regreß an den Verbrecher bliebe noch offen für den Fall, daß der Stellvertreter das Schuldige nicht leisten könnte oder wollte, und insofern wäre der

---

[1]) Vgl. deren treffende Kritik bei Kurtz S. 62 ff. Wangemann (I. S. 154 ff.), kommt im Grund genommen über die traditionelle, von uns, von Haneberg, Scholz, Stöckl, Philippi, Kliefoth u. A. vertretene Ansicht nicht hinaus, obschon er es meint, und hat übersehen, daß in allen Fällen, wo in der Schrift Handauflegung vorkommt, es sich nur um Mittheilung vom Handauflegenden an einen Anderen, nicht auch um ein Zurückwirken des Letzteren auf den Ersteren handelt, also nur um einen „Rapport" zwischen dem Handauflegenden und dem Anderen behufs Ueberleitung von jenem auf diesen. Was könnte aber der Opfernde wohl Anderes auf das Opferthier überleiten wollen, als das, was durch die Sühne entfernt werden soll? (וסמך לכפר; Lev. 1, 4.)

[2]) Reatus poenae, aus dem reatus culpae und dieser aus dem peccatum habituale resultirend.

Erstere allerdings noch nicht gesühnt, würde es erst, wenn der Stellvertreter das Schuldige geleistet hätte; bis dahin bliebe der Verbrecher allerdings in gewissem Sinn noch mit der Sünde aber ebenso mit der Schuld behaftet, weil — wie gesagt — diese zwei nicht trennbar sind. Gibt Kurtz zu, daß in der Handauflegung die Todesschuld auf das Opferthier übertragen werde, dann muß er consequent auch zugeben, daß die Sünde übertragen werde, da erstere ohne die letztere gar nicht existirt, von ihr nicht getrennt werden kann. Daß in Lev. 17, 11. die Seele des Opfernden trotz geschehener Handauflegung vor dem Blutvergießen noch nicht als gesühnt erscheint, hat einfach darin seinen Grund, daß Schuld und Sünde erst erlöschen können, wenn die Schuldleistung wirklich erfolgt, also nicht bevor das Opferthier getödtet, sein Blut vergossen und von Gott acceptirt ist. In der Handauflegung wird Sünde und Schuld intentionell auf das Thier übertragen, und von diesem einstweilen intentionell übernommen; erst mit dem actus der stellvertretenden Schuldleistung beginnt auch die actuelle Sündenwegnahme und vollendet sich mit ihm. — Uebrigens vermochte auch das stellvertretende Erleiden des Todes durch das Thier den Opfernden nicht real, sondern nur symbolisch, nur levitisch rein zu machen (Hebr. 10, 4) und insofern muß natürlich festgehalten werden, daß die Handauflegung keine reale, sondern eben nur eine symbolisch-typische Sündenübertragung war. —

4) Dem Erörterten zufolge dürfte die Handauflegung bei den mosaischen Opfern folgendermaßen zu deuten sein:

Der Opfernde fühlt und weiß sich dem heiligen, gerechten Gott gegenüber, vor welchem er an der Cultusstätte zur Bethätigung seines religiösen Verhältnisses erscheint, als Sünder, als schuldverhaftet, als todeswürdig (Exod. 19, 19. 33, 20. Isai. 6, 5. vgl. Gen. 2, 17). Erfüllt von Abscheu gegen die Sünde, so ihn todeswürdig gemacht, ihn vom Nahen zu Gott, vom Verkehre mit Gott ausgeschlossen hat, wäre der Opfernde gern bereit, sein Leibesleben, das Theuerste, was er besitzt, (Job 2, 4) freiwillig in den Tod hinzugeben, behufs der Versöhnung Gottes es selbst sich zu nehmen oder durch Andere sich nehmen zu lassen. Allein Gott hat kein Wohlgefallen am Tode des Sünders (Ezech. 33, 11), hat das Vergießen von Menschenblut untersagt (Gen. 9, 5—6); auch wäre die freiwillige Hingabe des eigenen Leibeslebens nicht im Stande die unendliche Majestät zu versöhnen, da ja die Sünde nicht bloß leiblichen, sondern auch und

allererst seelischen Tod (Todsünde) als Strafe nach sich gezogen hat, der Mensch dem θάνατος im vollsten Sinn des Wortes verhaftet ist.

Um nun wenigstens vor Gott sich sinnenfällig und recht energisch[1]) als todeswürdig zu bekennen, sich ferner zur Hingabe des eigenen Lebens in den Tod, falls Gott sie wünschte, bereit zu erklären und durch solche Bethätigung des Schuldgefühles und Gehorsames seinerseits das Mögliche zur Wiederversöhnung mit Gott zu thun, substituirt der Mensch für sich ein unvernünftiges Leben, ein Thier, und vollzieht an diesem, was nach strengem göttlichen Recht an ihm selber vollzogen werden sollte, nämlich die Tödtung, welche dem Gesagten zufolge unter dem Gesichtspunct der Sündenstrafe, als stellvertretendes[2]) Erleiden des Todes, als Satispassio und resp. Satisfactio vicaria aufgefaßt werden muß. — Weil nun aber das Thier an sich schuldlos ist und daher seine Tödtung an heiliger Stätte, unter Gottes Augen als völlig unmotivirt erschiene, so muß es vorerst mit der Sünde, welche den Opfernden todeswürdig gemacht hat, muß mit der Todesschuld des Opfernden (freilich nur symbolisch) belastet werden, und das geschah in der Handauflegung. Diese erweist sich daher als Substitution eines unschuldigen Lebens für ein schuldiges durch symbolisches Uebertragen der Sünde und Schuld, so auf letzterem haftet, auf jenes erstere, ist ein wesentlicher Vorbereitungsact auf die Tödtung, in welcher das Ziel der Handauflegung gelegen ist. —

5) Bekanntlich fand nicht etwa bloß beim Sünd- und Schuldopfer, sondern auch beim Brand- (Lev. 1, 4) und Friedopfer (3, 2)

---

[1]) סְמִיכָה (Handauflegung) bezeichnet ein Aufstemmen, ein energisches Auflegen der Hand (סָמַךְ כַּף).

[2]) Zahlreiche, ganz schlagende Belege dafür, daß die Rabbinen in der Handauflegung beim Opfer Uebertragung von Sünde und Schuld erblickten und die Strafexecution am Thiere als stellvertretend betrachteten (freilich auch das Verbrennen des Opferfleisches, nicht bloß die Tödtung), hat Wünsche gesammelt in der Schrift „die Leiden des Messias" 1870. S. 7 ff. Hier wird auch dargethan, daß die modernen Juden, sofern sie das Bedürfniß nach Sühne durch Stellvertretung läugnen, von der alten und mittelalterlichen jüdischen Theologie völlig abgefallen sind, und wird im Hinweis auf das bekannte Verfahren mit dem Hahnopfer am Sühnfeste (Handauflegung, Schlachtung, Bezeichnung als חליפה und תמורה) gezeigt, wie tief die Idee von einer Sühne durch stellvertretende Lebenshingabe im jüdischen Bewußtsein wurzle.

Handauflegung statt. Bei allen blutigen Opfern also geht sie der Tödtung unmittelbar voraus, um diese zu motiviren, Grund und Zweck derselben anzudeuten; mit Recht nimmt man daher an, daß sie bei allen Opfern die gleiche Bedeutung habe, auch beim Brand- und Friedopfer symbolische Uebertragung von Sünde und Schuld sei. Jedenfalls ist es inconsequent, die Handauflegung nur bei Sünd- und Schuldopfern als Sündenübertragung zu fassen, bei Fried- und Brandopfern aber ihr eine andere Deutung zu geben; consequent wenigstens verfahren diejenigen, welche, wie noch neuestens Schultz (a. a. O. I. S. 248) der Handauflegung durchweg, auch beim Sünd- und Schuldopfer die Bedeutung einer Sündenübertragung absprechen.

Schon in unserer allgemeinen Opfertheorie (Einleitung, §. 5. n. 2—3) haben wir betont, daß und warum seit dem Sündenfalle bei jeglichem Cultacte das Sünd- und Schuldbewußtsein im Vordergrund stehe; dafür zeugt besonders die Thatsache, daß im mosaischen Cult beim Brand- und Friedopfer so gut wie beim Sünd- und Schuldopfer Handauflegung und Blutvergießen stattfindet. Ganz treffend sagt Kurtz: „das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und der göttlichen Heiligkeit war in dem frommen Israeliten so mächtig und lebhaft, daß, wo er in die Nähe Gottes treten und mit Gott verkehren sollte, er befürchtete sterben zu müssen, daß also die Sehnsucht nach diesem Verkehr und die Freude an demselben zurücktrat hinter die Furcht, in demselben nicht bestehen zu können. Wie sollte nun, wenn er ein Friedopfer darbrachte, um durch dessen Vermittlung zur Gemeinschaft, gleichsam zur Haus- und Tischgenossenschaft Gottes zu gelangen, wie sollte ihm da vor Allem nicht seine ihn dazu unfähig machende Sündhaftigkeit in den Sinn gekommen sein und das Verlangen nach ihrer Sühnung seine Seele ganz erfüllt haben, also auch beim Acte der Handauflegung ihm vor Allem präsent gewesen sein? Und hat ihn das Dankgefühl für empfangene oder die Bitte um zukünftige Wohlthaten zur Darbringung eines Friedensopfers getrieben, wird nicht da auch der Contrast seiner sündlichen Unwürdigkeit zu der genossenen oder erhofften Wohlthat seine Gedanken und Empfindungen einnehmen und beherrschen müssen, so daß auch hier Sündenbewußtsein und Sühnebedürfniß vor Allem sich geltend macht und seine Seele erfüllt?" (S. 67—68.)

6) War der gläubige Israelite von solch' lebendigem Sünd- und Schuldbewußtsein durchdrungen, von so lebhaftem Verlangen nach

Sündenvergebung erfüllt und sich zugleich darüber klar, daß Thierblut für sich unmöglich Sünden sühnen, daher auch die Sündenübertragung in der Handauflegung keine reale sein könne, so mußte sich ihm, zumal wenn er die messianischen Verheißungen kannte, die Hoffnung auf eine künftige reale Sündenübertragung und sofort Sündensühne aufdrängen, eine Hoffnung, die ihn — mochte sie noch so unklar sein — schon anticipando in Rapport mit Christus setzen konnte, welcher in Wahrheit die Sünden der Welt auf sich genommen hat, zum Sündopfer, zur Sünde (II. Cor. 5, 21) für die Welt geworden ist. (Isai. 53, 4 ff.)

§. 9.
Bedeutung der Opferschlachtung.

1) Wer die Handauflegung auf das Opferthier als Uebertragung von Sünde und Schuld auffaßt, muß consequent die Opferschlachtung (שחיטה) als Strafexecution, die Tödtung des Thieres als stellvertretenden Tod bestimmen. Nicht etwa der Priester schlachtet das Thier, sondern regelmäßig der Opfernde, um damit auszudrücken, daß er bereit wäre, sein eigenes, todverhaftetes Leben hinzugeben,[1]) wenn Gott es wollte und sich nicht vielmehr damit zufrieden stellte, daß der Mensch durch Tödtung eines Thieres seine aus der Sünde stammende Todeswürdigkeit und seine Todesbereitwilligkeit bekennt und darin zugleich an eine künftige, vollkommene Stellvertretung appellirt.

Haben die blutigen Opfer, sofern es sich bei ihnen um Lebenshingabe handelt, ihre Wurzel im Bewußtsein der durch Sünde verschuldeten Todeswürdigkeit, und soll die Schuldhaft durch Tod, durch Tödtung, durch freiwillige Hingabe eines (substituirten) Lebens gelöst werden, so ergibt sich als unläugbare Folge, daß die Opferschlachtung nicht nur keine untergeordnete, sondern die centralste Rolle im Opferritual spielen müsse.[2]) Wenn man einmal in der

---

[1]) Gegen Bährs, Hofmanns, Oehlers u. A. Einwendungen wider die juridische Opfertheorie; — vgl. dazu Kurtz S. 102 ff.

[2]) Hierin hat Bähr die sogen. juridische Theorie richtig beurtheilt (II. 278 ff.) und Kurtz ist inconsequent, wenn er S. 91 die Tödtung als Straferduldung und gleichwohl S. 101 nicht diese, sondern die Blutsprengung als „Kern und Centrum des Opfers" auffaßt.

Opferlehre der sogenannten „Straftheorie" huldigt, die Opferschlachtung unter dem Gesichtspuncte stellvertretender Todesleiden auffaßt, dann muß Einem schon a priori gewiß sein, daß in der Tödtung der eigentliche Höhepunct des subjectiven Opfers liege. Leben soll hingegeben, der Tod soll erduldet, dadurch die Sünde gebüßt und gesühnt werden; — ist das Leben hingegeben, so ist das Höchste gegeben, was ein lebendes Wesen geben kann; mehr als das Leben kann Niemand geben. Darum hat auch der Opfernde nach vollzogener Tödtung beim Opfer nichts mehr zu thun;[1]) er hat (in Weise der Stellvertretung) sein Leben vor Gott und an Gott hingegeben, und darin die Opferung als subjective That vollendet.

2) Daß Theologen, welche die Straftheorie grundsätzlich verwerfen, wie Bähr, Hofmann, Oehler, Schultz u. s. w. der Opferschlachtung alle selbständige Bedeutung absprechen und sie als bloßes Mittel, Blut zu gewinnen, als rein präparatorisch für die Blutsprengung betrachten, erscheint noch als begreiflich, aber eine unbegreifliche Inconsequenz liegt darin, daß auch Delitzsch, welcher dem (Sünd- und Schuld-) Opfer die Bedeutung eines stellvertretenden Todesleidens beilegt, gleichwohl die Schlachtung als rein präparatorisch erklärt, ihr nur die Bedeutung eines Blutgewinnungsmittels beilegt. Uebrigens selbst dann, wenn es sich beim blutigen Opfer durchaus nicht um Strafe, sondern lediglich um eine Gabe, um die Gabe des Thierlebens an Jehovah handeln sollte, (Schultz I. 251 f.) ist die Tödtung nicht bloßes „Mittel, die geforderte Gabe Gott zu bringen" (das. 249), sondern ist die Darbringung selber; das Blut vergießend, die Schlachtung vollziehend, bringt der Opfernde das Leben, die Gabe des Lebens dar; die actuelle Lebenshingabe liegt im Blutvergießen, nicht im Blutsprengen, weßhalb Isai. 53, 12 nicht im Sprengen, sondern im Entrinnenlassen, d. i. im Vergießen des Blutes das Wesen des messianischen Opfers erschaut wird. Aus dem bereits und völlig vergossenen Blute ist auch das Leben schon entschwunden, und das

---

[1]) Erst wenn das blutige Opfer in sein zweites Stadium tritt, wo es sich nicht mehr um symbolische Hingabe des Lebens in den Tod, nicht mehr um symbolische Abstinenz vom Leben, sondern um reale Abstinenz von materiellen Genußobjecten handelt, tritt der Opfernde wieder thätig auf, indem er das Opferthier zerstückt, es für den Opferbrand herrichtet, dem es aber nicht er selber, sondern der Priester übergibt. —

vergossene Blut nur noch der augenfällige Beweis für die bereits geschehene Lebenshingabe von Seite des Opfernden. Solange das Blut noch im Leibe circulirt, noch Träger des Lebens ist, erscheint es nicht als sühnekräftig, sondern erst, wenn es in legitimer Weise vergossen, wenn in der Vergießung das Leben verströmt, und dadurch die Todesschuld gesühnt ist; nicht das Leben sühnt, sondern die Lebenshingabe d. i. der (freiwillige) Tod. Wohl heißt es Lev. 17, 11: הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר, d. i. „das Blut sühnt durch die Seele," d. i. durch das Leben; das kann aber unmöglich besagen wollen, das Blut sühne, sofern bei der Sprengung noch der Nephesch, das Leben in ihm sei und so das Leben an Gott, an den Altar hingegeben werde; denn in Wirklichkeit war bei der Sprengung das Leben nicht mehr im Blute. Die in Rede stehende Stelle sagt nicht, „daß die Seele noch im vergossenen Blute sei, sondern daß das in dem lebendigen Leibe befindliche Blut Träger der Seele und als solches Sühnemittel sei. Es ist aber Sühnemittel, nachdem es vergossen ist... oder als stellvertretend verströmtes Leben." (Philippi S. 267). Um Destruction handelt es sich beim Opfer, und zwar beim blutigen um Destruction eines Lebens und um Destruction von Genußobjecten; erstere geschieht in der Schlachtung, letztere im Verbrennen der Opferstücke. Trennung des Blutes vom Leibe ist für das blutige Opfer als Lebensopfer die forma[1]) sacrificii; als wesentliche Form des Opfers aber muß die Schlachtung central bedeutsam sein.

3) Doch wir haben bisher nur die eine, „subjective" Seite an der Opferschlachtung in's Auge gefaßt, nur die Hingabe des Lebens in den Tod von Seiten des Opfernden. Selbst wenn der sündige Mensch nicht bloß ein substituirtes, sondern sein eigenes Leben freiwillig und in Reueschmerz an Gott hingäbe, so hätte doch eine solche Opferhingabe noch nicht eo ipso die Kraft Gott zu versöhnen; überhaupt vermag die subjective Opferleistung nur das Bedürfniß und Verlangen nach Sühne kund zu geben, Bußgesinnung zu bethätigen und durch all' das die Seele des Opfernden zu prädisponiren für den Empfang der von Gott ausgehenden Versöhnung; all' die symbolische und reale Abstinenz, welche der Mensch in der Opferdarbringung übt, wäre eine Tantalusarbeit, wenn Gott sich nicht zu ihm herabließe, sein Opfer

[1]) Dieser Canon ist für die Lehre vom Kreuzopfer sowohl als vom eucharistischen Opfer von der allergrößten Bedeutung.

in Gnaden acceptirte und demselben die Sühnekraft verliehe. Nicht umsonst hat der Ewige dem Volke Israel bezüglich des Opferaltares gesagt: „an jeglichem Orte, wo ich ein Gedächtniß meines Namens (Cult) stiften werde, „da will ich zu dir kommen und dich segnen (Exod. 20, 21); und nicht ohne tiefen Grund heißt die alttestamentliche Opferstätte „Zelt der Zusammenkunft" (אהל מועד). Kurz gesagt, zum Wesen des Opfers gehört die Acceptatio von Seiten Gottes, und diese wird ihrem Wesen nach bereits im Auffangen des entströmenden Blutes durch den Priester vollzogen. Der Priester ist Mittler[1]), ausgehoben aus dem sündigen Volke, welches Gott nicht unmittelbar nahen darf, ist (symbolisch) heilig, ist Gottes Erwählter (Num. 16, 5), Gottes Repräsentant[2]) gegenüber dem sündebefleckten Israel; und als solcher, somit im Namen des heiligen Gottes nimmt er bei der Opferschlachtung das Blut, das in den Tod hingegebene Leben in Empfang. In demselben Momente, wo das Opfer subjectiv vollbracht, das Leben in den Tod hingegeben, der Opfertod erlitten wird, erfolgt auch schon die Acceptation von Seiten Gottes, so daß nun das Lebensopfer in nuce und seinem eigentlichen Wesen nach subjectiv und objectiv als vollbracht erscheint. Daher ist das Blut, sobald es in die Hände des Priesters vergossen worden, auch schon sühnekräftig, hat wie aus Lev. 8, 15. 23—25. 14, 13—19 ersichtlich, entsündigende und heiligende Kraft, was ohne geschehene Acceptation von Seiten Gottes nicht denkbar wäre. —

Auch Philippi (S. 258) anerkennt, das Blutauffangen sei keineswegs ein bedeutungsloses, sondern ein höchst wichtiges Moment; aber darin hat er sicherlich Unrecht, wenn er meint, durch das Auffangen mache sich der Priester das Blut so und in dem Sinne zu eigen, daß es nunmehr als sein eigenes Blut gelte, und er im Acte der Blutsprengung als sein Blut vergießend[3]) erscheine. Diese Auffassung ist durch das typologische Interesse veranlaßt, schon im A. T. Opfer

---

[1]) Vgl. des Näheren über Name und Wesen des levitischen Priesterthums: Haneberg a. a. O. S. 513 ff. Kurtz S. 17, besonders Küper S. 15 ff.

[2]) Bei den Heiden trugen die Priester und Priesterinnen sehr häufig das Costüme der betreffenden Gottheit und waren dadurch augenfällig als deren Repräsentanten dargestellt; Böttcher, Tektonik d. Griechen S. 34 und 130 ff. Auch in der jüdischen Priesterkleidung war Gott der Heilige, Majestätische symbolisirt.

[3]) Hiernach wäre αἱματεκχυσία Hebr. 9, 22 Beides zumal, Blutvergießung des Thieres bei der Tödtung und Blutsprengung resp. Blutvergießung von Seiten

und Opferer in einer Person vereinigt zu finden; und in der That begegnen wir dieser Vereinigung Lev. 16, 15 am Versöhnungstage, wo der Hohepriester selber ohne Zweifel aus typischen Gründen (vgl. §. 16. n. 3) den Sündopferbock des Volkes schlachtet, also die Function des Opfernden vollzieht und dadurch sich als den Sündebelasteten, als das eigentliche Object der Straftödtung charakterisirt. Aber gerade die erwähnte Stelle im Leviticus läßt ersehen, daß die Opferthora auf andere Weise, als Philippi meint, die Einheit von Priester und Opfer in der Person des Messias vorbilde. Es wäre auch zu sonderbar, wenn bei jeglichem Opfer eine zweifache Stellvertretung stattfände, das Opferthier zuerst den Sünder und sofort auch wieder den Opferpriester repräsentirte; es hätte dann doch wohl der Opfernde auch dem Opferpriester die Hände auflegen und seine Sünden auf ihn übertragen müssen. Der Priester ist Mittler, und als solcher steht er zwischen dem Sünder und dem heiligen Gotte; Mittel ist das Opfer, welches der Priester als heiliger Mensch (assumtus ex hominibus) und zugleich Repräsentant Gottes (constitutus a Deo) in Empfang nimmt. Als Mittler ist er selbst nicht todeswürdig; nur einmal im Jahre, bei Darbringung jenes Opfers, welches in ganz besonderer Weise Typus des Opfers Christi war, erscheint der Hohepriester als Sünder und Mittler, als Opfer und Opferer zumal.

4. Daß die Opferschlachtung nicht so bedeutungslos sei, wie dermalen zumeist angenommen wird, kann schon daraus erschlossen werden, daß ihrer im heiligen Texte überall ausdrücklich Erwähnung geschieht (Lev. 1, 5. 3, 2. 4, 4. 15. 24. 29 u. s. w.), daß sie an heiliger Stätte und zwar auf der Nordseite des Altars (Lev. 1, 11. 4, 24 u. ö.) vollzogen werden mußte. Auch in der jüdischen Theologie erscheint die Schechitah als sehr wichtig; dieß erhellt am besten aus den einschlägigen casuistischen Bestimmungen in Mischna (Sebachim. cap. 1 sqq.) und Thalmud, wo auch das Blutauffangen (קבלת הדם) als spezifisch priesterliche, hochwichtige Handlung aufgefaßt ist.[1])

---

des sich stellvertretend opfernden Priesters; — im Grunde leitet auch Philippi die Sühne aus dem Blutvergießen als Lebenshingabe ab.

[1]) Die Mischna sagt Sebach. Cap. 2. n. 1. Quorumcunque sacrificiorum sanguinem excepit (קבל) laicus, lugens (Todtentrauer), lavandus eodem die (levitisch Unreiner) destitutus vestibus (sacerdotalibus), is qui non lavit manus et pedes (cf. Exod. 30, 19), praeputiatus, immundus, sedens (der Opferer muß stehen; Deut. 18, 5.) stans super vasis (also nicht unmittelbar

Klarer noch als aus der Opferthora selber erkennen wir die centrale Bedeutung der Schlachtung und resp. Blutauffangung aus dem neuen Testamente, in dessen Licht wir die σχίαι τῶν μελλόντων erst recht sicher zu würdigen vermögen. Hier wird durchweg auf den Tod Christi, also auf die Opferschlachtung das größte Gewicht gelegt, aus Christi Todesleiden die Sühne, unser Heil abgeleitet (Röm. 5, 6. 10. II. Cor. 5, 15. vgl. I. Cor. 15, 3. Gal. 2, 21. Col. 1, 22. Philipp. 2, 8 ff. Hebr. 9, 15. 27—28). Wenn an andern Stellen (Apg. 20, 28. Röm. 3, 25. Ephes. 1, 7. 2, 13—16. I. Petr. 1, 19. I. Joh. 1, 7. Offbg. 1, 5. 7, 14 u. s. w.) unsere Versöhnung und unser Leben auf Christi Blut zurückgeführt wird, so ist eben das im Tode, bei der Opferschlachtung am Kreuz vergossene und sofort von Gott acceptirte Blut des Herrn gemeint, wie aus Röm. 5, 9. Col. 1, 20. Offbg. 5, 6. 9 vgl. Matth. 23, 35. Apg. 22, 20. unzweifelhaft sich ergibt. Daß auch im Hebräerbriefe die Sühnekraft des Opfers Christi aus dem Tode hergeleitet werde und unter αἱματεκχυσία Blutvergießung zu verstehen sei, werden wir später eingehend darthun.

Solch' centraler Auffassung der Opferschlachtung, wie ich sie schon in meiner Opferlehre des Hebräerbriefes (1855) vertreten, haben sich unter den Neuern Stöckl und besonders entschieden Weiß (Lehrb. der bibl. Theologie des N. T. S. 556 f.) angeschlossen; Andere dagegen (Riehm, Philippi, Thomasius, Küper, Kurtz, Wangemann) haben wohl die Bedeutsamkeit der Schlachtung anerkannt, aber nicht in ihrer Centralität; was sie davon abhielt, war die Besorgniß, der Blutsprengung nicht mehr gerecht werden zu können, was bei der von mir vertretenen Ansicht unstreitig seine großen Schwierigkeiten hat, die mich selber mehr als einmal an der Richtigkeit meiner Auffassung der Opferschlachtung zweifeln machten; allein nach allen Schwankungen sah ich mich immer wieder zu ihr als der einzig haltbaren hingedrängt. Daß hiebei Rücksichten auf das N. T. influirten, gestehe ich um so lieber, als ja der Schlüssel für das richtige Verständniß des Moria-Cultes auf dem Golgatha gelegen ist.

---

auf dem heiligen Boden des Vorhofes) aut super bestia aut super pedibus proximi sui, reproba est. Cf. Siphra zu Lev. 1, 5. Ugolin. tom. XIV. pag. 630. Scholz, II. 142 deutet fälschlich die קבלה als זריקה.

§. 10.

Bedeutung der Blutsprengung.

1. Auch diejenigen Theologen, welche der Schlachtung eine selbstständige Bedeutung zuerkennen, halten gleichwohl in der Regel die Sprengung des Blutes an den Altar und resp. an Kapporeth für den eigentlichen Culminationspunkt der Opferhandlung und leiten daher die Sühne aus der Blutsprengung ab. „Seine objectiv giltige Sühnkraft, sagt Kurtz (S. 92), erlangt das Blut erst dadurch, daß der Priester, als Mittler der Heilsgnade Gottes, es an den Altar (d. i. an die Gnaden- und Heilsstätte, wo Jehovah nach Exod. 20, 24 zu seinem Volke kommt, um es zu segnen) bringt, daß also dort erst eine göttliche Gnaden- und Segenskraft hinzukommt, die seinen Mangel ersetzt und vollmacht." Wäre dem wirklich so, würde das Blut erst in der Sprengung sühnekräftig, vollzöge sich die Opfersühne präcise und einzig in der Blutsprengung, dann könnte die von uns vertretene Opfertheorie nicht aufrecht erhalten werden, und würden wir auch keinen Versuch machen, sie aufrecht zu halten ohngeachtet all' der Verlegenheiten, welche sich bei Centralisirung der Blutsprengung für die neutestamentliche Opfertheorie ergeben. Allein dem ist nicht so.

2) Von den innern Gründen (vgl. §. 9. n. 1.) ganz absehend weisen wir auch nicht auf Stellen hin wie Exod. 12, 13. 23. (Blut des Osterlammes sühnekräftig ohne Altar), Lev. 12, 7. Num. 19, 4, weil sich über deren Beweiskraft streiten läßt; aber ganz unwiderleglich erhellt aus Exod. 29, 20 vgl. mit Lev. 8, 24. daß die reinigende, weihende, versöhnende Kraft dem Opferblute schon vor der Sprengung an den Altar und unabhängig von ihr innewohne. „In hohem Grade auffallen muß es, sagt Kurtz (S. 288) daß nach beiden Relationen (Exod. 29, 20. Lev. 8, 24) übereinstimmend die Bestreichung des Ohres, der Hand und des Fußes (der levitischen Ordinanden) mit dem Blute des Weiheopfers der Besprengung des Altars mit demselben, also dem Sühneacte voran geht. Man sollte doch nach sonstiger Analogie (z. B. Exod. 24, 8) und dem Wesen der Sache entsprechend erwarten, daß das umgekehrte Verfahren in Anwendung gebracht worden wäre, da dem Blute erst auf dem Altare die Gottes- und Heilskraft zu Theil wird, durch welche es zum Weihungsblut befähiget wird." — Ein Hysteron-Proteron in der

biblischen Relation anzunehmen, hält Kurtz mit Recht für unzuläßig, und macht darauf aufmerksam, daß die Gelehrten über die hier obwaltende Schwierigkeit all' zu leicht hinweggehen; er selber weiß sie nach eigenem Geständniß auch nicht genügend zu lösen, und die von ihm versuchte Lösung ist in der That ganz künstlich und handgreiflich unhaltbar. Die fragliche Schwierigkeit löst sich einzig und allein[1]) und zwar auf die einfachste Weise bei der Annahme, das Blut erhalte die Sühnekraft schon durch die Vergießung in die Hände des gottbestellten Mittlers (hier des Moses). Nur bei dieser Annahme erklärt sich genügend auch das analoge Verfahren bei der Reinigung des Aussätzigen Lev. 14, 14, und erklärt sich weiter, wie bei Einweihung der mosaischen Cultusstätte der Opferaltar selber durch Blut entsündiget und geheiliget werden konnte, was Lev. 8, 15. ausdrücklich berichtet ist; hier hat doch sicherlich das Blut nicht erst am Altare, der ja noch als unrein und als unheilig galt, seine Sühnekraft erlangt. Das Gleiche gilt von Lev. 16, 16; wohl handelte es sich am Versöhnungstag nicht bloß um Entsündigung der heiligen Geräthe und Räume, sondern auch um die von Personen; aber jene erstere Entsündigung haben wir als die vorausgehende und darum Kapporeth und Rauchaltar zu Anfang der Blutsprengung als verunreinigt zu denken, so daß hier das Blut Sühne bewerkstelliget, nicht selber erst Sühnekraft empfängt.

3. Für die Behauptung, daß erst in der Sprengung am Altare das Blut sühnekräftig werde und daß somit in der Blutsprengung der Mittelpunct des Opfers liege, beruft man sich allermeist auf Lev. 17, 11, eine Stelle, deren Bedeutung nicht (wie von Hofmann) unterschätzt, aber auch nicht einseitig überschätzt werden darf, wie das nur zu oft geschieht. Unzweifelhaft ergibt sich aus dieser Stelle, daß die Sühnekraft dem Blut nur deßhalb eignet, weil im Blut das Leibesleben (נֶפֶשׁ) liegt; „das Blut sühnt durch die Seele (Leben)" oder wenn man die andere Uebersetzungsweise vorzieht, „das Blut sühnt als Seele" d. h. sofern es Lebensprincip, Träger des Nephesch ist. In der Lebenshingabe vollzieht sich also die Sühne; daß aber die Lebenshingabe primär in der Blutsprengung liege, sagt die Stelle nicht, kann es unmöglich sagen wollen, weil ja männiglich bekannt war,

[1]) Die Lösung, welche Wangemann II. 91—95 gibt, ist so unnatürlich, daß sie wohl keiner Widerlegung bedarf.

daß im Blutvergießen die Lebenshingabe geschehe, und daß im vergossenen Blute der Nephesch nicht mehr sei; bei jeder Opferdarbringung lehrte der Augenschein, daß die Lebenshingabe mit der Blutvergießung in eins zusammenfalle, in der Schlachtung sich vollziehe. — Wohl sagt der heilige Text: „ich hab' es (das Blut) euch gegeben auf den Altar (zum Altar), eure Seelen zu sühnen;" aber darin liegt doch nicht ausgesprochen, daß im Moment der Sprengung des Blutes an und resp. auf den Altar das Leben noch im Blute sei, und daß sofort in der Lebenshingabe an den Altar das Sühnende liege. Die Stelle kann Solches nicht besagen wollen, da es einmal thatsächlich unrichtig ist, daß in dem vom Leibe getrennten Blute noch der Nephesch sei, und da ferner die Behauptung, einzig in der Blutsprengung an den Altar liege die Sühne, im offenen Widerspruch mit zahlreichen andern Schriftstellen stünde, mit all' den Stellen nämlich, welche die Sühne aus dem gesammten Opfervollzug, (Herbeiführung des Thieres, Handauflegung, Schlachtung und Opferbrand) ableiten, und nicht aus der Blutsprengung allein; man vgl. z. B. Lev. 1, 4. 4, 26. 31. 35. 7, 33 (vgl. Ezech. 44, 15. Lev. 7, 14) 9, 7—11. 16, 3. (בואת) 6. 11. 8, 12.

Der Genuß des Blutes ist untersagt, weil es seiner natürlichen Bestimmung nach Träger des Leibeslebens ist, und als solcher eine heilige, von Gott ihm gegebene Bestimmung hat, die nämlich, beim Opfer Sühne zu bewerkstelligen und zwar insofern, als es Träger des Lebens ist. Nicht jede Blutvergießung geschieht לכפר zum Zwecke der Sühnung, sondern nur diejenige, welche על המזבח in Beziehung auf den Altar vollzogen wird, d. h. die Blutvergießung beim Opfer; die Worte „ich hab' es euch für (auf — an) den Altar gegeben" beziehen sich nicht speziell oder gar ausschließlich auf die Blutsprengung, sondern wollen nur besagen, Gott habe dem Blut die Bestimmung gegeben, bei den Opfern (Altar d. i. Stätte des Opfers) Sühne zu bewerkstelligen und zwar sofern es Träger des Lebens ist: „denn das Blut sühnt durch die Seele." — Freilich liegt es sehr nahe, die Worte „ich hab' es euch für den Altar gegeben, eure Seelen zu sühnen" ausschließlich auf die Sprengung des Blutes an den Altar zu deuten und in dieser allein die Sühne zu suchen; aber zahlreiche andere Stellen in der Opferthora selber bezeichnen, wie erwähnt, die Sühne als Resultat aller Opferacte zusammen, und das berechtigt, ja nöthiget uns, die vereinzelnt stehende Stelle Lev. 17, 11 so zu

deuten, daß sie mit jenen nicht im Widerspruch erscheint. Ein solcher Widerspruch fällt weg, wenn die Stelle nur besagen will, das Blut habe die heilige Bestimmung, als Träger des Lebens beim Opfer dem Zweck der Sühne zu dienen. So allgemein gefaßt schließt die Stelle nicht aus, daß auch der Opferbrand noch ein constitutives Moment der Sühne sei, und gibt sie auch keinen bestimmten Aufschluß, ob das Blutvergießen oder das Blutsprengen wichtiger oder ob sie beide gleichwichtig seien; übrigens kann aus dem wiederholten Betonen der Gebundenheit des Lebens an das Blut folgerungsweise erschlossen werden, daß nach der Anschauung des Verfassers die Lebenshingabe im Blutvergießen statt finde, da ja in der Vergießung die Bindung zwischen Blut und Leben thatsächlich gelöst wird.

Vielleicht wendet man ein, nach unserer Auffassung könnte die fragliche Thorastelle vom sacrifiziellen Verfahren mit dem Blut überhaupt keine Sühne prädiziren, da ja diese erst Resultat des ganzen Opfervollzuges sei, zu welchem auch der Opferbrand gehöre. Darauf erwidern wir, daß in Lev. 17, 11. das Verfahren mit dem Blut nicht als die Sühne, sondern ganz allgemein als sühnend bezeichnet wird; damit ist nicht ausgeschlossen, daß an das erste Stadium der Sühne (die symbolische Entsagung von Leben) sich noch ein zweites (die reale Abstinenz im Opferbrand) anreihen könne.

Aus dem Erörterten dürfte sich jedenfalls soviel ergeben, daß Riehm nicht im Rechte ist mit seiner Behauptung, man setze sich in den „entschiedensten Widerspruch zu den alttestamentlichen Gesetzesstellen" (Hebr. S. 530. Anm.), wenn man annehme, nicht die Blutsprengung sondern die Blutvergießung sei Hauptact im sacrifiziellen Verfahren mit dem Blut; vielmehr ist es der Thora widersprechend, die Sühne einzig aus der Blutsprengung abzuleiten und sie zum Mittelpunct der Opferhandlung zu machen.

4) Aber welche Bedeutung kommt denn noch unserer Theorie der Blutsprengung zu? Ist sie wirklich nur ein Nachtrag, ein „Appendix" zum Hauptacte der Schlachtung, wie Bähr meint, daß es nach der Straftodtheorie sein müsse? In gewissem Sinne allerdings; denn wenn es sich beim blutigen Opfer zunächst um stellvertretende Hingabe des Lebens in den Straftod handelt, die Lebenshingabe aber unläugbar im Blutvergießen in die Hände des Repräsentanten Gottes sich vollzieht, so ist von selbst klar, daß mit letzterer das Wesentliche vollbracht, das Opfer als Lebensopfer in nuce vollendet ist; denn

mehr als das Leben kann wie schon erwähnt, nicht gegeben werden; und Gott hat diese höchste Gabe durch seinen Stellvertreter im Auffangen des Blutes in Gnaden acceptirt. Ein wesentlich neues Opfermoment kann hiernach die Blutsprengung allerdings nicht mehr enthalten; allein sie ist gleichwohl nicht überflüssig[1]), so wenig als z. B. bei der Sakramentenspendung im N. T. die zahlreichen Handlungen und Symbole überflüssig sind, mit welchen die Setzung der wesentlichen Materie und Form umgeben ist. —

Das vergossene Blut, den augenfälligen Beweis für die vollzogene Lebenshingabe, an den Altar als die Stätte Gottes tragend, sprengend und schüttend drückte der Priester auf's feierlichste aus, daß die Lebenshingabe bei der Blutvergießung an Gott den Heiligen geschehen sei zu dem Zwecke, um eine dem Grad[2]) der Sünde und Schuld entsprechende Sühne zu erzielen. Die Blutsprengung war die nähere liturgische Explizirung und Solemnisirung dessen, was in nuce schon bei der Blutvergießung geschehen war. Vielleicht ist erstere auch aufzufassen als allseitige Geltendmachung der vollzogenen Sühne vor Gottes Angesicht durch den Mittler zu Gunsten des Opfernden, als ἐμφανισμός vor Gottes Angesicht (Hebr. 9, 24), ein Erscheinen, das aber nur auf Grund des schon vollbrachten Opfers, der bereits geschehenen Sühne statthaft war.[3]) Betrachten wir die Blutsprengung unter dem Gesichtspuncte des ἐμφανισμός, so erscheint sie uns bei den gewöhnlichen Opfern als das, was beim Opfer des Versöhnungstages die Blutsprengung im Allerheiligsten und im Heiligen war; sehr begreiflich ist denn auch, warum gerade am Versöhnungstage die förmliche Blutsprengung am Brandopferaltar ausfallen konnte ja mußte.

5. Es ist wohl selbstverständlich und bereits erwähnt, daß wir unter αἱματεκχυσία Hebr. 9, 22. nicht die Blutsprengung, sondern das Blutvergießen in der Opferschlachtung verstehen; dazu nöthigen uns (abgesehen vom Sprachgebrauch und vom Zusammenhang der Stelle

---

[1]) Das Gleiche gilt vom Altar, der schon rücksichtlich der Blutsprengung, wie sich zeigen wird, seine Bedeutung hat, und für den Opferbrand die eigentliche Vollzugsstätte ist.

[2]) Steigerung der Blutsprengung nach Verschiedenheit der erstrebten Sühne.

[3]) Vgl. Weiß a. a. O. S. 558. Ganz entschieden muß neben der zuerst angegebenen Bedeutung der Blutsprengung auch die an zweiter Stelle angedeutete festgehalten werden bei der Blutsprengung am Versöhnungstage im Allerheiligsten; vgl. unten §. 16 n. 6.

im Hebräerbriefe) in erster Reihe jene Aussagen der Thora, zufolge denen das Blut schon durch die Vergießung und nicht erst in der Sprengung die Kraft der Sühne (ἄφεσις) erhält (vgl. oben n. 2.).

§. 11.

Bedeutung des Opferbrandes.

1. Mit der Blutsprengung schloß der erste Hauptact des Opferdramas ab, in welchem es sich um Hingabe eines *substituirten Lebens* an Gott behufs der Sündensühne handelte. Fassen wir, wozu man vollberechtiget ist,[1]) die Hingabe des Lebens in den Tod unter dem Gesichtspuncte der Abstinenz auf, so werden wir sagen müssen, die im besprochenen ersten Hauptacte geübte Abstinenz sei lediglich eine *symbolisch-typische* gewesen; denn der Opfernde gab nicht sein eigenes Leben hin, sondern nur ein substituirtes, um in solcher Hingabe auszudrücken (zu symbolisiren), daß eigentlich er den Straftod erleiden sollte und um zugleich an eine künftige reale Stellvertretung in Christo zu appelliren.

Mit einer *bloß* symbolischen Abstinenz konnte sich aber der heilige, gerechte Gott nicht begnügen, aus Gründen, die schon früher (§. 8. n. 4—6.) erörtert worden; es mußte noch eine ganz *reale* Entsagung folgen, und diese wird geübt im *Verbrennen der Opferstücke*, im *gottesdienstlichen Verzicht auf das Opfermaterial*. — Wenn der Israelite, sündebefleckt wie er war, vor dem heiligen Gotte erschien, um ihn zu versöhnen, ihn anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, um die innere Religion intensiv vor ihm zu bethätigen, so mußte er sich gedrungen fühlen, den im Vordergrund seines Bewußtseins stehenden Gefühlen der Reue und des Abscheues vor der

---

[1]) Alles läßt der Mensch gerne, wenn er nur sein nacktes Leben rettet (Job 2, 4), so theuer ist ihm dieser Besitz, so furchtbar bitter der Tod. Daß in der Hingabe des Lebens die Spitze aller Opferentsagung liege, sehen wir am Heiland selber (Matth. 26, 38—39) und hören wir aus seinem Munde (Joh. 15, 13). Auch die Heiden müssen die Hingabe des Lebens in den Opfertod unter dem Gesichtspunct der Entsagung aufgefaßt haben, sonst hätten sie, wo es sich um Sühne großer Frevel handelte, nicht gerade ein besonders edles, theures Menschenleben, den *Königsohn*, den *Erstgebornen*, die *schönste* Jungfrau u. s. w. zum Opfer gebracht; vgl. oben §. 5. n. 9. und *Nägelsbach* S. 197, *Lasaulx* S. 250. —

Sünde nicht bloß in Worten (Sündenbekenntniß bei der Handauflegung) und Symbolen (Schlachtung, Blutsprengung) Ausdruck sondern auch in der That Nachdruck zu geben und auf solche Weise thatsächlich zu beweisen, daß Schuldbewußtsein und Verlangen nach Sühne seinen ganzen innern Menschen ergriffen haben, sein vollster Ernst seien. Und welche That war da geeigneter, als Entsagung, das Gegentheil von Genußsucht, aus der alle Sünde stammt, was naheliegender als freiwillige Hingabe von Besitz- und Genußobjecten, an welchen der fleischlich gewordene Mensch gar sehr hängt? — Hätte der Hebräer nach vollzogener Tödtung und Blutsprengung alles Fett und Fleisch des Opferthieres mit nach Hause nehmen und beliebig verwerthen dürfen, dann wäre sein materielles Opfer nicht sehr groß, die materielle Entsagung, welche in der bloßen Hingabe des Thieres in den Tod lag, kaum nennenswerth [1]) gewesen. Indem nun aber der Opfernde nach Abschluß des symbolischen Actes das gesammte Opfermaterial in's Altarfeuer und resp. an die Diener des Altares hingab, brachte er Gott auch ein namhaftes materielles Opfer, übte er eine dem Fleischesmenschen fühlbare materielle Entsagung, die Gott nicht anders als wohlgefällig aufnehmen konnte („Wohlgeruch vor dem Herrn"), vorausgesetzt, daß sie aus der rechten Seelenstimmung kam, der thatsächliche Ausdruck energischer Bußgesinnung und demüthigen Verlangens nach Vereinigung mit dem beleidigten heiligen Gotte war. —

„Die bedeutendsten neuern (Hegel, Hofmann, Tholuck, Bähr, Oehler, Kurtz, Steudel u. s. w.) Darsteller des Opferbegriffes, sagt Schultz (I. 257 Anm.), kommen bei aller verschiedenen Färbung ihrer Ansichten doch auf die Einheit des Gedankens der Bußhandlung zurück;" aber um so mehr muß man sich wundern, daß gerade von Seiten der protestantischen Theologen das Moment der materiellen Entsagung am Opfer, welche es am fühlbarsten als büßende Handlung charakterisirt, zumeist völlig verkannt und auch der Opferbrand als rein symbolisch aufgefaßt wird. Was Schultz (a. a. O. S. 250) bloß vom Sühnopfer sagt, gilt unseres Erachtens von allen

[1]) Denn Niemand wird im Ernste ein großes Gewicht legen wollen auf den „Schmerz, welchen der Opfernde sich anthat, das Thier zu tödten, welches er gehegt hatte und das er — der Lebendige das Lebendige — lieb hatte." (Hofmann, Schriftbew. 2. Aufl. Bd. II. 1. S. 222.)

Opfern, weil alle (selbst die unblutigen) sühnend wirken: „der Grundbegriff des (Sühn-) Opfers ist, daß der Sünder seine Sünde erkennend und Versöhnung suchend seiner Buße thatsächlichen Ausdruck gibt durch Hingabe seines Eigenthumes." Sündenerkenntniß und Sühnebedürfniß erhalten ihren sinnbildlichen Ausdruck hauptsächlich im ersten Hauptact des blutigen Opfers; als Hingabe des Eigenthums sodann bethätiget sich der Bußgeist im Opferbrand, der für blutige und unblutige Opfer im Wesentlichen die gleiche Bedeutung hat.

2. Gottesdienstlicher, auf Satisfaction abzielender Verzicht auf Eigenthum, freiwillig übernommene Eigenthumsstrafe also ist der Opferbrand zunächst.[1]) Aber nicht jedwedes Eigenthum konnte geopfert werden, nur solches Material eignete sich für den Opferbrand, das Genußobject, in specie Nahrungsmittel war, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil durch verbotenes Genießen, durch Essen die Sünde in die Welt gekommen war, und eben deßhalb das Nichtgenießen, Nichtessen als das passendste Buß- und Heilmittel erscheinen mußte (vgl. §. 5. n. 4 ff.).

„Die Altaropfer treten unter den Gesichtspunct der Nahrung", sagt Kurtz ganz richtig; Fleisch,[2]) Brod, Wein, Salz kommen beim Opferbrande als die vorzüglichsten Nahrungsmittel in Betracht, deßgleichen auch Weihrauch und das kostbare Räucherwerk als Objecte des sinnlichen Genußes. Sehr natürlich daher, daß in der Opferthora das Material des Opferbrandes als Brod (לֶחֶם) oder Speise Gottes (Lev. 21, 6. 8. 17. vgl. Num. 28, 2), als Feuer-Brod oder

---

[1]) Nach Kurtz (S. 129) ist die „Blutmanipulation" nur Voraussetzung für die eigentliche Opferdarbringung, welche im Opferbrand geschehe, der als „Gabe" an Gott aufzufassen sei; den Begriff der Abstinenz und vollends den Begriff der Eigenthumsstrafe will er vom Opfer als grundverkehrt ausgeschlossen haben; „denn wer wird die Gabe, das Geschenk, welches Liebe und Dankbarkeit einem verehrten Freunde darzubringen treibt, ... als eine an sich vollzogene Eigenthumsstrafe ansehen wollen?" (S. 212). Dieser Einwurf wäre begründet, wenn der Gabenbringer in kindlichem Verhältniß zu Gott und ihm nicht als Sünder und Büßer gegenüber stünde; — Kurtz hat ganz übersehen, daß auch der Opferbrand noch mit zum Sühnegeschäft gehört, wie sich unten zeigen wird.

[2]) Daß nicht bloß die Fleisch- sondern auch die Fettstücke, so auf den Altar kamen, unter dem Gesichtspunct der Nahrung aufgefaßt werden, dürfte im Hinblick auf Lev. 7, 23 ff. sattsam gerechtfertiget sein; als das Beste sind sie die Repräsentanten des ganzen Opfermaterials.

Feuerspeise des Ewigen (Lev. 3, 11. 16. Num. 28, 2) bezeichnet wird. Selbstverständlich liegt diesen Ausdrücken nicht etwa eine anthropopathische Vorstellung zu Grunde, sondern wollen sie lediglich besagen, daß die Nahrungsmittel (לחם), welche der Israelite auf den Altar bringe, mittelst des Opferfeuers in Beziehung auf Gott, d. i. zu Gottes Ehre destruirt, und *insofern* an Gott hin- und aufgegeben werden. Nicht sofern das Opfermaterial irgend etwas Geistiges symbolisirt, das Gott angenehm, für ihn eine Speise ist, führt es den Namen לחם יי, „Speise Gottes," sondern sofern es materielle Speise ist, auf welche der Opfernde zur *Bethätigung* seines Opfersinnes Gott gegenüber verzichtet. Daß in letzter Instanz die *Gesinnung* des Opfernden und nicht die materielle Gabe *an sich* das Gottgefällige sei, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. — Solang keine zwingenden Gegengründe vorliegen, muß man den Namen, welchen irgend ein Ding führt, auf *dieses selber* beziehen und nicht auf etwas Anderes, wovon es allenfalls Sinnbild ist; — schon aus diesem Grund kann ich die Annahme von Kurtz nicht billigen, nach welcher die Opferstücke „Speise Gottes" heißen sollen, sofern sie Symbol der Nahrung sind, deren Gott in seiner Eigenschaft als Bundesgott bedarf, und die ihm das Bundesvolk zu bringen hat, nämlich „das eigene geheiligte Ich (Fleisch- und Fettstücke) und die *Früchte* (unblutiges Material) einer geheiligten Lebensthätigkeit." (S. 131.).

3. Die völlige Hingabe der Speise an Jehovah geschieht durch das Medium des *Altarfeuers*. Dieses ist Symbol der in Gnaden die Opferstücke sich aneignenden Gottheit (Gen. 15, 17. I. Kön. 18, 38. I. Chron. 21, 26. II. Chron. 7, 1—3). Ausgeströmt von der Schechina (Lev. 9, 23. 24), dem sinnlichen Abbild des in Mitten seines Volkes wohnenden Offenbarungsgottes, wird dieses *heilige* Opferfeuer an dem Orte des göttlichen Nahens (Exod. 20, 24) stetig unterhalten (Lev. 6, 6), und als geheimnißvoller Ableger der Schechina, der כבוד יי, mußte es jedem Israeliten ganz unzweifelhaft als Sinnbild des großen, heiligen und heiligenden Gottes erscheinen, der schon dem Moses sich in Form eines brennenden, verklärenden, aber nicht zerstörenden Feuers geoffenbart hatte. Auch im Heidenthum galt das Altarfeuer als Sinnbild der Gottheit.[1])

[1]) Vgl. Böttcher die Tektonik der Griechen S. 59 ff. 177. 219. 320—22. Mythus vom Raub des Feuers aus dem Himmel.

Die Opferstücke in's Altarfeuer übergeben, ist demnach soviel als sie an Gott hingeben, ist thatsächlicher Verzicht auf materielle Genußobjecte in unmittelbarster Beziehung auf Gott zum Behuf der Sühne und der Anerkennung seiner Majestät, Huld u. s. w. Zum Zeichen, daß der Opfernde sich im Gegensatze zu Gott weiß, sich als Sünder und sühnebedürftig fühlt, trägt er die Opferstücke nicht selber auf den Altar in's heilige Feuer, sondern übergibt sie, nachdem er dieselben hergerichtet,[1]) dem gottbestellten Mittler, zum klaren Beweis, daß auch der Opferbrand noch auf Sühne abziele und diese im Verfahren mit dem Blut keineswegs schon vollendet sei; die Abstinenz ist eben Buße, ist satisfactorischer Natur, und sofern es sich im Opferbrande um Eigenthumsstrafe im früher erörterten Sinne handelt, hat das Opferfeuer die Aufgabe, im Namen Gottes als rächendes Element die dargebrachten Genußobjecte zu destruiren.[2])

Doch ist dieses Destruiren nicht ein schlechthiniges, sondern zugleich Läuterung und Verklärung. Wohl ist das Opfermaterial levitisch rein,[3]) aber darum nicht auch schon in den Augen Gottes in allweg lauter und heilig. Jenes verbotene Essen im Paradiese hat nicht bloß die Menschen zu Sündern, sondern auch die unfreie Creatur der φθορά hörig gemacht. (Gen. 3, 17. Röm. 8, 19 ff.) Gerade deßhalb, weil die äußere Schöpfung im Sündenfalle auch vom Tode infizirt und corrumpirt wurde, darf der gefallene Mensch sie nicht nach Belieben genießen, muß vielmehr durch Entsagung, welche er ihr gegenüber übt, sich mehr und mehr über sie zu erheben und in's ursprüngliche Verhältniß der Herrschaft über sie zurück zu gelangen suchen. Erst wenn die Schöpfung durch das Feuer des Weltbrandes (II. Petr. 3, 7) verklärt, jegliche Schlacke von ihr ausgeschieden sein wird, kann der Mensch — alsdann frei geworden in Christo, sie ohne Gefahr und im vollsten Gottesfrieden, kann sie in Gott genießen.

---

[1]) Vgl. Lev. 1, 6. und die rabbinische Tradition.

[2]) Oswald (S. 512) hat kaum Recht, wenn er auch die Destruction im Opferfeuer als Symbol der Todeswürdigkeit des Opfernden auffaßt; was in's Opferfeuer geworfen wird, kommt nicht als Substitut für die Person des Opfernden, sondern als Besitz- und Genußobject in Betracht.

[3]) Die Opferbrode mußten ungesäuert sein, weil die Säuerung nach biblischer Anschauung (I. Cor. 5, 6 ff.) Corruption ist, die hostia aber eine immaculata sein soll; als Säuerung, Gährung bewerkstelligend war bekanntlich auch der Honig vom Opfer ausgeschlossen.

Auf diese fundamentale Wahrheit, welche dem A. T. nicht schlechthin fremd sein konnte (Isai. 11, 5 ff. 65, 25. Ezech. 47, 9 ff.), wird im Opferbrande hingewiesen. Um die vor den Ewigen gebrachten Genußobjecte, respective die Opferstücke dem Gebrauch der Opfernden zu entziehen und zugleich als an Gott hingegeben zu declariren, hätte es auch hingereicht, wenn sie einfach, wie die Erstlinge (Deut. 26, 2 ff.) an Gottes Repräsentanten, die Priester wären abgegeben worden; die religiöse Abstinenz Seitens der Opfernden wäre auch auf solche Weise vollzogen worden. Allein es handelte sich beim Opfer noch um mehr, als bloß um Buße von Seiten des Opfernden und um Entsündigung seiner Person; auch die unfreie Schöpfung, welche als Speisekammer des Menschen erscheint, soll entsündigt, von der φθορά befreit, verklärt und so zu sagen gottförmig gemacht werden. Zum Zeichen dessen kommen die Opferstücke, welche die äußere Schöpfung, sofern der Mensch sie genießt, repräsentiren, in's heilige Feuer, das ihre corrupte Form destruirte und in eine andere, geistigere sie verklärte, in welcher sie als gottgefällig, als ריח ניחח, als angenehmer Duft vor dem Herrn erscheinen. — Daß wir dem Opferfeuer nicht bloß verzehrende, sondern auch läuternde und verklärende Wirkungen beilegen, ist aus dem Gesagten von selbst klar. Die abweichenden Ansichten über die Bedeutung des Opferfeuers hat Kurtz sehr gut gewürdiget. Ganz inconsequent ist es, wenn Philippi (S. 302) vom Opferfeuer alles Läutern ausschließt, aber gleichwohl fest hält, auf dem Fleisch, das in's Opferfeuer kömmt, ruhe noch die imputirte Sünde, und selbst das Opfermahl habe noch den Zweck der Sühne. Wer mag es glauben, daß Feuer, das intensivste Reinigungsmittel, in Beziehung auf das nach Philippi noch unreine Opferfleisch, welches es verzehrt, nicht als Mittel der Läuterung in Betracht komme?

4. Fassen wir das Erörterte kurz zusammen, so lautet das Resultat: im Opferbrand gibt der Opfernde behufs büssender Satisfaction Genußobjecte an Gott hin, um durch dessen Gnade für sich Sühne und zugleich Läuterung und Verklärung der hingegebenen Genußobjecte zu erlangen. Diese Objecte gehen zwar nur beim Brandopfer sämmtlich durch das wandelnde Opferfeuer, indeß bei Sünd- Schuld- und Friedopfern nur gewisse Stücke in's läuternde Altarfeuer kamen. Aber diese Stücke (das Beste) galten als Repräsentanten des gesammten Opfermaterials, so daß der Idee nach jederzeit alle Opferstücke als an Gott hingegeben, von ihm angenommen, von

ihm verklärt, als sein geheiligtes Eigenthum erschienen. Daher kommt es, daß auch die nichtverbrannten Opferbestandtheile heilig oder hochheilig heißen Lev. 2, 3. 10. 6, 10. 18. 7, 6 u. ö.), was sachlich soviel bedeutet als „angenehmer Duft für den Herrn"; denn was heilig ist, das ist eo ipso wohlgefällig in den Augen des Heiligen. Wenn der Erstling heilig ist, so ist es auch die Masse, welcher er entnommen ward (Röm. 9, 16), ein Grundsatz, der in Beziehung auf das Verfahren mit den Opferstücken seine vollste Geltung hat.

5. Von unserer Auffassung des Opferbrandes weicht diejenige sehr stark ab, welche dermalen — zumal unter den protestantischen Theologen am verbreitetsten ist. Ihr zufolge stehen die beiden Stadien des Opferrituals[1]) in einem „nach Idee und Erscheinung ganz geschiedenen, verschiedenen und gegensätzlichen Verhältniß zu einander, so daß jedes derselben seinen eigenen, selbstständigen, andersartigen Charakter, Ausgangs- und Zielpunct hat" (Kurtz S. 129). Im ersten Stadium handle es sich um Sühne mittelst Substitution eines alter ego (des getödteten Opferthieres), im andern Stadium dagegen um die Hingabe des im ersten Stadium mit Gott versöhnten ipse ego an den Ewigen; das Fleisch, welches in's Opferfeuer kommt, sei Sinnbild des „geheiligten Ich", welches sich mit seinem ganzen Denken, Wollen und Fühlen dem Bundesgott zur Speise hingebe, das unblutige Material sinnbilde die — gleichfalls an Gott hinzugebenden Früchte der geheiligten Lebensthätigkeit. — Ganz absehend von dem, was schon Philippi, der sich übrigens später selber untreu wird (S. 314 ff.) und Wangemann gegen diese Auffassung des Opferbrandes geltend gemacht haben, beschränke ich mich darauf, nachstehende Bedenken gegen sie zu erheben:

a) Wie schon wiederholt erwähnt, ist nach Lev. 4, 20. 26. 31. 35. unzweifelhaft, daß bei den Sündopfern die Sühne nicht Resultat des Verfahrens mit dem Blute allein, sondern sämmtlicher Opferacte einschließlich des Opferbrandes ist, daß sohin von einem „gegensätzlichen" Verhältniß der beiden Opferstadien nicht die Rede sein und das zweite nicht unter dem Gesichtspunct bereits erlangter Heiligkeit aufgefaßt werden kann. — Auch bei den übrigen Arten blutiger Opfer deßgleichen bei den Speisopfern ist vom „angenehmen Duft vor dem

[1]) D. i. Herbeiführung, Handauflegung, Schlachtung und Blutsprengung einerseits und Opferbrand andererseits.

Ewigen" d. i. von erzielter Versöhnung mit ihm erst nach Verbrennung der Opferstücke die Rede, ohne Zweifel weil der Opferbrand noch als constitutives Moment im Sühneproceß galt.

b) Die Uebergabe der Opferstücke in's Altarfeuer erscheint durchweg als Sache des Priesters und ist dadurch klärlich als mittlerischer Act charakterisirt so gut wie das Blutsprengen. Würde der Opfernde beim Opferbrand als schon versöhnt und geheiliget und der Opferbrand selber nur als symbolische Hingabe des Geheiligten an Gott aufgefaßt, warum sollte dann der Opfernde nicht in eigener Person dem Altare nahen und das Abbild seines geheiligten Ich dort selbst vor Gott niederlegen dürfen?

c) Wie unwahrscheinlich ist es endlich, daß todtes Fleisch die Person des Opfernden in ihrer höchsten und lautersten Actualität symbolisire; und da zugestandenermaßen dieses Fleisch so gut wie das unblutige Material unter dem Gesichtspuncte der Nahrung in Betracht kommt, was berechtiget, solch einen Unterschied zu machen, wie Kurtz ihn macht, und in Hingabe der animalischen Opferspeise „die Selbsthingabe der Persönlichkeit" dagegen in der Hingabe des unblutigen Materials die Hingabe der Früchte persönlichen Strebens und Wirkens zu erblicken? Muß nicht der Mensch auf Heranziehung und Pflege eines Hausthieres verhältnißmäßig eben soviel Mühe und Fleiß verwenden, als auf die Bestellung seines Ackers, Weinberges und Oelgartens? Wie sollen daher Brod, Mehl, Oel und Wein weit mehr geeignet sein, die Frucht der Lebensthätigkeit zu symbolisiren, als das Fleisch, welches als Symbol der thätigen Person aufgefaßt wird? — Und welche Inconsequenz ergibt sich für die in Rede stehende Theorie vom Opferbrand bezüglich des Opfermahles? Sich selber, seine heiligen Thätigkeiten und deren Früchte gibt der Opfernde an Gott zur Speise hin; sind es diese hinwiederum auch, welche Gott ihm darnach im Opfermahle zu genießen gibt? ißt der Opfernde geistiger Weise sich selber? Was Kurtz S. 139 f. auf dieses Bedenken antwortet, ist so gekünstelt, daß er es ohne Zweifel in einer neuen Auflage kaum mehr wird aufrecht halten wollen.

Nach unserer Opfertheorie reihen sich die einzelnen Opferacte exclusive des Opfermahles sehr natürlich und einheitlich an einander. Sie stehen sämmtlich unter der Idee der Abstinenz; zuerst übt der Opfernde im Gefühle seine Todeswürdigkeit Abstinenz vom eigenen schuldverhafteten Leben, aber nur intentionell, indem er seiner Schul-

digkeit und Bereitwilligkeit durch Hingabe eines substituirten Lebens an Gott sinnenfälligen Ausdruck gibt; — an die bloß symbolische Abstinenz reiht sich sodann die reale im Opferbrand. Beide, die symbolische und die reale zielen darauf ab, den Opfernden in's rechte Verhältniß zu Gott und zur äußern Schöpfung zu versetzen, ihn zum Genuß Gottes und der geheiligten Schöpfung zu führen, ihn allseitig zu sühnen; dieses Ziel zeigt sich als erreicht im Opfermahl.

§. 12.

Bedeutung des Opfermahles.

1. Als sehr charakteristisch für die einzelnen Opferarten erscheint es, ob alles Material verbrannt wird und Niemand von der gewandelten, Gott gehörigen Opferspeise zu essen bekommt, oder ob der Ewige Jemanden an seinen Tisch zieht, und wen, ob bloß die Diener des Altares oder auch den Opfernden. Auch daraus, daß es sich beim Opferbrande wesentlich um die Frage handelt, ob Jemand von dem Opfermaterial zu essen bekömmt oder nicht, scheint uns klar hervorzugehen, daß alles Opfermaterial sofern es zum Opferbrand in Beziehung steht, unter dem Gesichtspunct der Nahrung aufzufassen sei, und zwar nicht zunächst der geistigen Nahrung (Kurtz) sondern der leiblichen.

2. Nicht bloß die Mahlzeit bei den Friedopfern ist als Opfermahl als fructus sacrificii peracti aufzufassen, sondern auch das Essen der Priester vom Sünd- und Schuldopfer-Material, deßgleichen der Genuß von Hebebrust und Webeschulter Seitens der Priester und ihrer Familienangehörigen beim Friedopfer. Was die Priester von den Opfern genießen, gehört Jehova, ist geheiligte, verklärte Kost; denn was vom Erstling gilt, der in's Feuer kam, gilt auch von der Masse; von der „hochheiligen" (beim Sünd- Schuld- und Speisopfer) oder von der „heiligen" Opferspeise (beim Friedopfer) genießend erscheinen sie als Tisch- und Hausgenossen Gottes, der sie als seine Diener verköstiget. Ihre Opferfunctionen vollziehend waren sie ministri altaris, darum leben sie auch vom Altar; als Priester, als Repräsentanten des heiligen Gottes gegenüber dem sündigen Volke, sind sie „Heilige", und als solche genießen sie die durch das Opferfeuer geheiligte Gotteskost auch in jenen Fällen, wo die Opfernden, zur

Mahnung an die Unvollkommenheit der von ihnen erzielten Sühne und im Interesse der Abstinenz, ganz und gar vom Genuß der Opferspeise ausgeschlossen waren. Als Amtspersonen also genießen die Priester von der Opferspeise, zum Entgelt für ihr priesterliches Thun, und insofern ist auch ihr Mahl fructus sacrificii, eine Frucht, der von Gott gereichte Lohn für den von ihnen vollzogenen mittlerischen Act. Opfer, zumal Sündopfer bringend tragen die Priester als Mittler in gewissem Sinne die Sünden des zu sühnenden Volkes (Lev. 10, 17) und zum Entgelt dafür genießen sie das Opfermahl, keineswegs aber, um etwa im Essen des Opferfleisches die Sünde so zu sagen ganz und gar wegzuessen, sie auf solche Weise erst vollends zu sühnen [1]); die Sühne hat im Opferbrand ihr Ziel erreicht und was durch's läuternde Opferfeuer gegangen, das ist nicht nur nicht mit Sünde belastet, sondern hochheilig und respective heilig.

War ein Priester in actu sacrificii nicht als Mittler thätig, sondern war er Darbringer des Opfers zur Sühne eigener actueler Sünden, so erschien er eben nicht als Heiliger, nicht als Repräsentant Gottes und war daher consequent gleich jedem opfernden Laien vom Genuß der „hochheiligen" Gottesspeise ausgeschlossen, die in solchem Falle eben als etwas Heiliges an reinem Orte verbrannt werden mußte. [2])

3. Erhalten die Priester bei sämmtlichen Opfern mit Ausnahme der Brandopfer den fructus für ihr mittlerisches Thun in einem Opfermahle, so ist den Opfernden selber nur bei den Friedopfern solch' ein fructus gewährt, aus Gründen, welche später zur Sprache kommen. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß in diesem Friedopfer-Mahl für den Opfernden das Ziel seiner Opferthat gelegen war: Genießen Gottes und seiner geheiligten Creatur, Wiedereinsetzung in

---

[1]) Solche oder ähnliche expiatorische Bedeutung legen dem priesterlichen Opfermahle bei den Sündopfern im Hinweis auf Lev. 10, 17 unter den Neuern noch bei: Hengstenberg, Keil, Philippi (mit eigenthümlicher Modification) und Wangemann; gegen diese Auffassung haben sich mit Recht Hofmann, Kurtz, Küper u. A. erklärt; abgesehen von allen andern Gründen, so geht aus Lev. 4, 20. 26. 31. 35. klar hervor, daß die Sühne bereits im Opferbrand ihren Abschluß gefunden habe, und daher das Opfereſſen nicht mehr sühnend wirken könne.

[2]) Noch Philippi ist der Ansicht, auf dem Sündopferfleisch laste die „imputirte Sünde" und insofern sei es unrein und außerhalb des Lagers zu verbrennen; die schlagenden Gegengründe siehe bei Kurtz S. 191 ff. Vgl. Hebr. 13, 11.

das rechte Verhältniß zu Gott (durch Sühne der Todesschuld) und zur äußeren Schöpfung (durch materielle Abstinenz, die zu geheiligtem Genuße führt); daher die Freude, welche bei solchem Mahle herrschte. Sein Genuß setzt keineswegs bloß Entsündigung, sondern auch die bereits erfolgte Heiligung somit die negative und positive כפרה (vgl. §. 18), die eine, ganze Versöhnung voraus, und es ist unrichtig, wenn man annimmt, das Opfermahl entspreche der justificatio, während es vielmehr der unio mystica entspricht, und als deren Bethätigung erscheint.

Zu verwundern ist, wie man nur jemals ernstlich darüber streiten konnte, ob das Friedopfermahl aufzufassen sei als ein Mahl, welches der Opfernde Gott gibt oder als ein Mahl, welches der versöhnte Gott dem Opfernden bereitet; abgesehen von dem, was oben über die Bedeutung des Opferfeuers und Opferbrandes gesagt wurde, schließen schon Stellen wie Matth. 8, 11. 22, 2 ff. Luc. 14, 15 ff. jeden deßbezüglichen Zweifel aus; oder ist die Seligkeit im Himmel (Opfermahl) nicht ein Genuß, ein Mahl, welches Gott gibt und zwar denen, so ihre Gewande weiß gewaschen haben im Blute des Lammes (Blutsühne) und die auf Erden Entsagung übten, ihr Fleisch und dessen Lüste kreuzigten (Abstinenz — Opferbrand)? Auch aus I. Cor. 10, 20 ist ersichtlich daß man im Opfermahl eine Communio des Opfernden mit der Gottheit, der geopfert worden, erblickt habe.

4. Wir irren sicherlich nicht, wenn wir behaupten, gerade darin, daß nur bei einer Opferart mit Ausschluß aller andern das eigentliche Ziel, der fructus allen Opferns wenigstens symbolisch erreicht wurde — nämlich die Freundschaft und Tischgenossenschaft Gottes und das Genießen der verklärten Creatur — darin sei den Hebräern auf's nachdrucksamste nahe gelegt worden, daß ihr Cult ein mangelhafter, nicht in Wahrheit sühnekräftig und daher künftiger Vollendung bedürftig sei.

Ihre ganze Erfüllung werden die typischen Opfermahle des mosaischen Cultes erst im Zustand der künftigen Verklärung erhalten, wo die mit Christo Geopferten und Gekreuzigten Gott schauen wie er ist, [1]) seine Hausgenossen sind und die verklärte Schöpfung genießen

[1]) Vgl. das merkwürdige Opfermahl beim Bundesopfer Exod. 24, 10—11; „sie schauten Gott und aßen und tranken."

ewiglich (Matth. 26, 29.); ihre vorläufige Erfüllung haben die alttestamentlichen Opfermahle erhalten in der heiligsten Eucharistie, in deren Genuß die futura gloria von den Gläubigen anticipirt wird.

§. 13.

Die vier Arten der blutigen Opfer nach ihren spezifischen Unterschieden betrachtet.

1. Völlig gleich sind bei allen vier Arten blutiger Opfer (Brand- Sünd- Schuld- und Friedopfer) nur Handauflegung und Tödtung respective Blutvergießung, woraus nicht ohne Grund gefolgert werden kann, daß gerade diese beiden Actionen, zumal die Blutvergießung central bedeutsam seien. Blutsprengung und Opferbrand finden sich zwar auch bei allen vier Arten, aber verschieden modifizirt; der Genuß von der Opferspeise fehlt gänzlich nur beim Brandopfer und gewissen Arten des Sündopfers; bei den andern Opferarten ist auch er nach Verschiedenheit der Opfer verschieden und zwar in Rücksicht auf Genießende und Genußobjecte. Die Modificationen nun rücksichtlich der Blutsprengung, des Opferbrandes und Opfergenusses begründen die charakteristischen Unterschiede der einzelnen Opferarten, welche hier in Kürze gewürdiget werden sollen.

2. Vorerst sei nochmal darauf hingewiesen, daß jede der vier Opferarten wesentlich auf Sühne abziele, daß also nicht etwa bloß Sünd- und Schuldopfer, sondern auch Brand- und Friedopfer[1]) als Sühnopfer zu betrachten seien. Wozu sonst bei allen vier Opferarten Handauflegung, Tödtung und Fleischverbrennen, somit Bekenntniß der eigenen Todeswürdigkeit, symbolische Hingabe des eigenen Lebens in den Tod und thatsächliche, büssende Uebung von Abstinenz? Mag der sündebehaftete Mensch (und ein solcher war vor Christus jeder, auch der Beste; Röm. 2, 1 ff.) in was immer für einer Angelegenheit vor seinen Gott treten, um religiös sich zu bethätigen, mag er anbeten, danken oder bitten wollen, immer fühlt er sich zuerst und zumeist als armen Sünder, als unwürdig, von Gott gehört und erhört zu werden, sehr natürlich daher, daß er gerade bei den intensivsten Cultacten, als

[1]) Vgl. Lev. 1, 4. 14, 20. 16, 24. II. Sam. 24, 25. Ezech. 45, 15. 17. Job. 1, 5. 42, 8.

welche die Opfer erscheinen, dem Sünd- und Schuldbewußtsein jederzeit und zwar an erster Stelle Ausdruck gebe im Symbol und in büssender That. Ja wir dürfen unbedenklich sagen, im mosaischen Opferculte haben Anbetung, Dank und Bitte für sich keinerlei spezifischen Ausdruck gefunden, sondern der Opfernde leiste die Gott schuldige Anbetung, Danksagung und Bitte eben dadurch, daß er vor Gott sich schuldig bekennt und thätige Reue zeigt (in der Abstinenz); wie könnte er auch als Sünder die Majestät des heiligen, gerechten Gottes würdiger anerkennen, sich ihr in entsprechenderer Weise dankbar zeigen, mit mehr Aussicht auf Erhörung ihr flehend nahen?

Dem Gesagten zufolge kann ich denen nicht beipflichten, welche das Brandopfer kurzweg als Lobopfer (latreutisches Opfer in sensu eminenti), das Friedopfer sodann als Dank- und Bittopfer, das Sünd- und Schuldopfer endlich als Sühnopfer betrachten. Jedes mosaische Opfer ist Sühnopfer, auch lag in der Darbringung eines jeden Verherrlichung der göttlichen Majestät, und trug also jedes ein latreutisches Gepräge; um Gott zu bitten oder ihm für erhaltene Wohlthaten zu danken mag man zwar zum öfteren Schelamim gebracht haben, aber es ist nicht abzusehen, warum für diesen Zweck nicht eben so gut Brandopfer hätten gebracht werden können, deren Darbringung nach jüdischer Tradition sogar den Heiden gestattet war, und die uns durch die ganze heilige Schrift hin neben den Schelamim am häufigsten begegnen.

Vielleicht dürfte das Spezifizirende der einzelnen Opferarten in dem zu suchen sein, was nächste Veranlassung zur Opferdarbringung war, nämlich entweder das Bewußtsein, gewisse actuelle Sünden begangen zu haben, oder das Bewußtsein, habituell sündhaft und verderbt, oder endlich das spezielle Bewußtsein, Gott zu Lob, zu Dank u. s. w. verpflichtet, auf seinen Gnadenbeistand angewiesen zu sein; daß und warum auch im letzteren Falle der Sühnecharakter nicht mangeln durfte, wurde schon wiederholt gesagt, nur war er in diesem Falle weniger stark betont.

3. Beim Sündopfer handelte es sich zunächst um Sühne von actuellen[1]) Sünden gegen eines der göttlichen Gebote, also um die

[1]) Die Festsündopfer beziehen sich auf actuelle Sünden Seitens des gesammten Volkes sofern sie unbeachtet und bislang ungesühnt geblieben waren. Näheres über das Object der Sündopfersühne S. unten §. 18. n. 5.

Sühne von directen (übrigens aus Verirrung — בִּשְׁגָגָה — nicht aus raffinirter Bosheit stammenden) Beleidigungen des Bundes-Gottes, weßhalb die Sühne eine intensivere sein mußte und zwar um so intensiver, je höher die Stellung war, welche der betreffende Sünder in der Theocratie einnahm. Die Sühne liegt zunächst im Blutvergießen; da sich aber dieses nicht modifiziren, nicht steigern läßt, so erscheint die Blutsprengung als gesteigert. Daß, wenn bei irgend einem Opfer, gerade bei den Opfern der intensivsten Sühne der Opfernde büssende Entsagung üben mußte, vom Genuß der Opferspeise ganz ausgeschlossen war, erscheint als ganz consequent, ebenso daß die Priester (und zwar nur sie, nicht auch ihre Familienglieder) Opfermahl halten; denn nach mosaischer Anschauung sind die Priester die Heiligen, sind emporgehoben aus dem unheiligen Volke, daher nicht abstinenzpflichtig; gerade beim Sündopfer sollte der Unterschied zwischen Heiligen und Unheiligen möglichst markirt werden.

4. Gleich dem Sündopfer bezog sich auch das Schuldopfer, das im Grund genommen nur eine Nebenart des Sündopfers ist, auf spezielle, thatsächliche Versündigungen oder doch auf Zustände, welche man mit actueller Sünde im Zusammenhang dachte; und zwar erscheint das Ascham, welches durch ein Schuldopfer zu sühnen war, immer als „eine Art von Beraubung Anderer nicht bloß an materiellem Besitz, sondern auch an recht- und pflichtmäßigen Leistungen.“ [1]) Weil die betreffenden Sünden nicht directe gegen den Bundes-Gott gingen, ist auch die Sühne weniger gesteigert als beim Sündopfer und das Verfahren mit dem Blute nicht anders als beim Brand- und Friedopfer; dagegen ist die büßende Entsagung vom Genuß der Opferstücke ganz sowie beim Sündopfer, wohl deßhalb weil es sich eben bei beiden um die Sühne actueller Sünden handelte.

5. Beim Brandopfer ist der Opferbrand gesteigert, steigt alles (כליל) Genießbare im Opferdunste zu Gott empor (עלה), darf Niemand etwas genießen, greift allgemeine Abstinenz Platz. Hier handelt es sich offenbar um Sühne und respective um Beseitigung eines Verhältnisses, in welchem gleich den Opfernden auch alle übrigen Menschen (Fremdlinge Lev. 17, 8. 22, 18. 25. und Heiden

[1]) Vgl. über den Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfern Kurtz S. 150 ff. und die reiche dortselbst citirte Literatur; ferner Wangemann, welcher die Kurtz'sche Theorie bekämpft I. 277 ff. und Haneberg S. 406.

konnten Brandopfer bringen), sogar die Priester (Hebr. 5, 1—3) sich befinden, die bei keinem andern Laien-Opfer ganz vom Genuße geheiligter Opferspeise ausgeschlossen waren. Welch' anderes Verhältniß könnte dieß sein, als jenes, in welches das ganze Geschlecht durch die Sünde der Stammeltern zu Gott und zur unfreien Creatur getreten ist? Als Kinder Adams sind alle todeswürdig (Tödten, Blutsprengen) und verpflichtet, gegenüber der zum Genuße sich darbietenden Creatur Entsagung zu üben. Damit die Schöpfung, sofern der Mensch sie genießt, möglichst vollständig gesinnbildet und repräsentirt sei, kommt beim Brandopfer zu den animalischen Genußobjecten jederzeit auch noch eine unblutige, eine vegetabilische Beigabe; auch das mineralische Salz darf niemals fehlen. Spezielle Motive zur Darbringung des Brandopfers gibt die heilige Schrift nicht an; weder sind es — wie beim Sünd- und Schuldopfer — spezielle und namhafte Vergehungen, noch auch, wie z. B. beim Friedopfer, vorausgegangene göttliche Gnadenerweisungen, besondere Nöthen und Anliegen, die seine Darbringung bedingen; sein Haupt-Motiv hat es in dem verkehrten Verhältnisse, in welchem alle Menschen von Natur aus und ununterbrochen zu Gott und zur äußern Schöpfung stehen, weßhalb es auch täglich, Morgens und Abends, sowie in gesteigerter Anzahl an allen Festtagen im Namen des gesammten Volkes dargebracht wird, überhaupt das allgemeinste, häufigste und geläufigste Opfer, in gewissem Sinn die Basis aller andern Opfer ist (vgl. Num. 28—29).[1] Die völlige Hingabe an Gott, welche man in diesem Opfer gewöhnlich dargestellt findet, war schon im Act des Tödtens ausgedrückt; völliger als in den Tod kann sich der Mensch nicht hingeben; sein Leben hingebend (hier freilich nur intentionell und symbolisch) gibt er Alles hin. Dazu kam dann noch völlige materielle Abstinenz.

6. Als Charakteristikum des Friedopfers erscheint das umfängliche Opfermahl. Nur bei dieser Art von Opfern durfte wie schon erwähnt, auch der Opfernde[2] von der „heiligen" Opferspeise genießen, am Tische

[1] In dieser seiner Allgemeinheit und großen Ausdehnung liegt wohl der Grund, warum es Num. 28. 29. vor dem Sündopfer genannt ist, obgleich ihm dieses in der Darbringung vorausging.

[2] Sammt denen, welche mit ihm in gewissem Sinn eine moralische Person ausmachten; Deut. 12, 7. 18 vgl. 16, 11. 14. Consequent ist auch für das priesterliche Mahl beim Friedopfer der Kreis der Theilnehmer erweitert und umfaßt alle wirklichen Glieder der priesterlichen Familie. Daß von den Fried-

Gottes sitzen, während er bei allen andern Opfern vom Genuße ausgeschlossen war und eben darin als ein Solcher erschien, welcher durch sein Opfer das erstrebte Ziel — Versöhnung mit Gott und gottgefälliges Genießen — keineswegs erreicht habe. Nichts legte, wie schon oben (§. 12. n. 4) angedeutet wurde, dem alttestamentlichen Opferer die Unvermögenheit, die bloße Schattenhaftigkeit seines Cultes so nahe, als dieses fast regelmäßige Ausgeschlossensein vom Opfermahle. Damit ihm übrigens das Ziel alles Opferns nicht als völlig und für immer unerreichbar erscheine, ward ihm doch bei einer Gattung von Opfern Zutritt zum Opfermahle gewährt, bei denjenigen Opfern nämlich, welche schon um ihrer gewöhnlichen Veranlassung willen den freundlichsten Charakter hatten, für die weder in actueller (Sünd- und Schuldopfer) noch in habitueller (Brandopfer) Sünde die nächste Veranlassung lag, welche vielmehr zum nächsten Motiv hatten das Lob und die Verherrlichung Gottes, der sich am Opfernden als gnädigen Vater schon erwiesen hatte oder erweisen sollte. Uebrigens ging auch bei diesen friedlichsten Opfern (שְׁלָמִים) Tödtung und Blutsprengung voraus, und wird thatsächliche Entsagung geübt (Verbrennen der Opferstücke; Abgabe der Brust und Schulter an die Priester) und dann erst folgt das Opfermahl für den Darbringer; denn nur auf solcher Grundlage kann für den allzeit todeswürdigen und entsagungspflichtigen Israeliten das Opfermahl erwachsen, nur durch Entsagung (symbolische vom Leben, und reale von sinnlichen Genußobjecten) kann er wieder soviel an ihm liegt Freund Gottes (שָׁלֵם יי) — und als solcher sein Haus- und Tischgenosse werden, mit seinem Loben, Danken und Bitten vor Gott angenehm sein.

Nur bei dieser Opfergattung finden sich alle Momente vereinigt, in welchen die eine Opferidee sich bewegt und zum Ausdrucke kommt, nämlich Handauflegung, Tödtung, Blutsprengen, Opferbrand und Laien-Opfermahl, blutiges und unblutiges Material und zwar letzteres in noch größerer Ausdehnung als selbst beim Brandopfer. Möglicherweise könnten diese Opfer um solcher Vollständigkeit willen, und weil nur sie den Opfernden zum ersehnten Ziele

---

opferarten, welche nicht aus schuldiger Dankbarkeit, sondern ganz aus freien Stücken gebracht werden, die Opferstücke selbst am zweiten Tag noch genossen werden dürfen, hat seinen Grund wohl in dem freiern, freundlicheren Charakter dieser Opferarten.

führen (שׁלם — Kal), den vieldeutigen Namen Schelamim, Sacrificia integritatis führen. Alle andern Opfer werden zufolge jüdischer Tradition (Vajikra rabba und Riehm a. a. O. S. 654) durch den Messias abrogirt, nur die Schelamim bleiben, ohne Zweifel um des Opfermahles willen. Dieses ist Ziel und höchste Frucht der Opferhandlung; das messianische Reich selber mit all' seinen Segnungen und Genüssen, deren köstlichster für uns hienieden die Eucharistie ist, erscheint als das messianische Opfermahl, weßhalb im Evangelium das messianische Reich wiederholt mit einem Mahle verglichen wird. (Matth. 8, 11. 22, 1. Luc. 14, 15 ff. Offbg. 19, 9.). Auf dieses Opfermahl — das Genießen des versöhnten Gottes und der verklärten Schöpfung — wiesen die jüdischen Opfermahlzeiten typisch hin, wie im vorigen Paragraphen schon gesagt wurde.

7. Als die Grundmomente der einen einheitlichen Opferidee erscheinen unserer bisherigen Darstellung zufolge: a) Sühne durch Hingabe des verschuldeten Lebens in den Tod, durch die herbste aller Entsagungen, durch die vom eigenen, dem Menschen so theuren Leibesleben: b) weil diese Hingabe des eigenen Leibeslebens nicht in äußerer Wirklichkeit geschieht, die Abstinenz vom eigenen Leibesleben nur symbolisch-typisch (Tödtung des substituirten Thieres) und intentionell vollzogen wird, so muß behufs der Erzielung von Sühne in anderer Weise reale Entsagung geübt werden und muß der Sünder in thatsächlicher Uebung derselben seine reuige Hingebung an Gott documentiren; c) die Frucht dieser zweifachen Entsagung und respective Hingabe an Gott ist die Aussöhnung, der Friede mit ihm, die Haus- und Tischgenossenschaft Gottes, das Genießen Gottes und der verklärten Creatur.

Das erste dieser Grundmomente in der Opferidee findet im mosaischen Culte seine Darstellung im Blutvergießen und dem es umgebenden Cäremoniell; das zweite im Opferbrand und das dritte im Opfermahl. Jedes dieser drei Grundmomente ist — ohne die anderen ganz auszuschließen — in je einer der verschiedenen Opferarten ganz besonders betont: das Blutvergießen respective das Verfahren mit dem vergossenen Blute beim Sündopfer, die reale Abstinenz beim Brandopfer, das Genießen der Opferfrucht von Seiten des Opfernden beim Friedopfer.

Der inneren, man könnte sagen psychologischen und dogmatischen Reihenfolge jener drei Grundmomente entsprechend folgten die einzelnen

Opferarten bei vereinigter Darbringung also auf einander: Sündopfer, Brandopfer, Friedopfer, wie aus zahlreichen Schriftstellen erhellt z. B. Lev. 8, 14. 18. 22. 9, 15. 16. 18. 14, 13. 19. 16, 11. 15. 24 (wegen Num. 28 und 29 S. n. 5. Anm.)

Höchst bedeutsam ist, daß gerade das am häufigsten darzubringende Opfer, das juge Sacrificium, das Brandopfer keinerlei Opfermahl, auch nicht einmal ein solches für die Priester hatte; darin lag für ganz Israel, für Priester und Volk eine laute Mahnung des Inhaltes, daß der alttestamentliche Opfercult im großen Ganzen seine Aufgabe nicht zu lösen, zum ersehnten und gerade in der Opferthätigkeit angestrebten Ziele nicht zu führen vermöge; gerade durch diesen totalen Mangel des Opfermahles appellirten sie Tag für Tag am lautesten an ein künftiges Opfer, das real mit Gott zu versöhnen, in Frieden mit ihm und der äußern Schöpfung zu setzen, zum Opfermahle zu führen vermöchte.

§. 14.

Besonders modifizirte Arten blutiger Opfer.

1. Nur jene in etwas modifizirte Arten der Schlachtopfer sollen hier speziell besprochen werden, welche für die Würdigung des neutestamentlichen Opfers belangreicher erscheinen.

Beim Bundesopfer zunächst zeigt sich ganz eclatant, daß nicht erst durch die Sprengung an den Altar, sondern schon in der Vergießung das Blut sühnekräftig werde; oder wie ließe es sich sonst ohne Künstelei erklären, daß jene andere Hälfte des Blutes, welche zur Besprengung des Volkes diente, als „Bundesblut" sohin als Mittel zur Effectuirung des Bundes bezeichnet wird (Exod. 24, 8), obgleich es in keinerlei Beziehung zum Altar gekommen, nicht etwa von der Sprengung an den Altar übriggelassen, sondern gleich anfänglich und absichtlich von der für die Altarbesprengung bestimmten Blutmasse abgesondert worden war?

Todesschuld stand trennend zwischen dem heiligen Gotte und dem sündigen Volke, weil ja (abgesehen von actuellen Sünden) jeglicher Mensch schon als todeswürdig in die Welt eintritt. Sollte es zu einer Verbindung (Bund), zur Vereinigung zwischen ihnen kommen, so mußte die Kluft ausgefüllt werden, war ein Bindemittel noth-

wendig, und als solches erscheint das vergossene Blut. In der Vergießung des Blutes wurde Leben in den Tod hingegeben und dadurch die Todesschuld gesühnt. Die Annahme des geopferten Lebens Seitens Gottes war schon in der Inempfangnahme des vergossenen Blutes durch Moses gegeben, der hierin als Repräsentant Gottes erschien. Die weiteren Manipulationen mit dem Blute sollten sinnbilden, welches die Wirkung der Vergießung des Blutes in die Hände des Mittlers gewesen sei, nämlich Verbindung Gottes mit dem Volke. Von der einen Masse vergossenen Blutes wird ein Theil an den Altar, die Stätte Jehova's (Exod. 20, 21.), der andere Theil an das Volk gebracht und dadurch augenfällig gesinnbildet, dieses Blut sei Bindemittel. Das ist es allerdings nur, sofern es Gott versöhnt und die Menschen sühnt, d. i. entsündiget und heiliget, zu welchem Zwecke es den letzteren applizirt, auf sie gesprengt, die ihm annexe Sühnekraft ihnen zugewendet wird; diese versöhnende und sühnende Kraft aber erhält es nicht erst im Acte der Sprengung und durch sie, sondern in der Vergießung in manus mediatoris.

Daß dem Bundesopfer am Sinai nicht aus sich Sühnekraft innewohnte, das Blutvergießen daselbst sowie die übrigen Opferriten als symbolisch-typisch aufzufassen seien, ist selbstverständlich. So ward z. B. durch das Bundesopfermahl die Wahrheit symbolisch dargestellt, daß die mit Gott Versöhnten dessen Freunde und als solche der in der Sünde begründeten Abstinenzpflicht entbunden, Gottes Haus- und Tischgenossen seien; rücksichtlich der Zukunft (typisch) war das Opfermahl eine Appellation an die Genüsse, welche den durch Christi Opferblut Versöhnten (I. Petr. 1, 2) als fructus dieser Versöhnung theilweise schon hienieden, vollends aber im Jenseits zu Theil werden.

2. Wesentlich dieselben Ideen wie im Bundesopfer haben im Opfer des Paschalammes, welches in seiner erstmaligen Darbringung als grundlegend für die mosaische Opferthora sich erwies, Ausdruck gefunden: Versöhnung des todeswürdigen Volkes mit dem todverhängenden Gott durch Blutvergießen[1]), in Folge der Opfersühne sodann Verschonung, Freundschaft mit Gott, Genießen in der

[1]) Auch hier zeigt sich wieder, daß nicht erst am Altare das Blut sühnekräftig wurde, sondern schon im Vergießen; beim ersten Pascha gab es gar keinen Altar; einfach als vergossenes Opfer-Blut hatte es die Kraft, von den Häusern, an deren Thürpfosten es als signum des vollzogenen Opfers erschien, den Todesengel fern zu halten.

Vereinigung mit ihm. Die Mazzoth, welche bei der Ostermahlzeit genossen wurden, müssen gleich dem Lammesfleisch als mit zum Opfermahl gehörig betrachtet werden; wie sie in ihrer Beziehung nach rückwärts „Elendbrod" sind, so deuten sie nach vorwärts auf einen Zustand der Incorruption (Ungesäuertheit) hin, auf einen Zustand nämlich, in welchem die von der Sünde durchsäuerte äußere Schöpfung verklärt sein und von dem mit Gott versöhnten, ein neues Leben (vita incorrupta) führenden Menschen wird genossen werden; das Paschamahl war Typus des Zustandes der künftigen Glorification (himmlisches Mahl) sowie des eucharistischen Mahles, welches als reale Anticipation der futura gloria sich erweist.

3. Das Friedopfer bei der Priesterweihe ist, während das zugehörige Sünd- und Brandopfer vorbereitenden Charakter haben, — das eigentliche Weiheopfer, weßhalb erst hier die Bestreichung einzelner Glieder mit Blut und die Füllung der Hände mit dem Material des Opferbrandes statt hatte, welch' letztere als thatsächliche Bestellung zum Opferdienste erscheint. Daß die Bestreichung der Zehe u. s. w. vor der Blutsprengung an den Altar geschah, beweist, daß die Sühnekraft des Blutes durch die Vergießung (Tödten) und nicht durch die Sprengung an den Altar bedingt war; jede andere Auslegung (wie z. B. die von Wangemann) ist eitel Künstelei.

4. Das Opfer der rothen Kuh bietet dem Erklärer eine Menge erheblicher Schwierigkeiten dar; wir beschränken uns darauf, in Kürze unsere deßbezügliche Anschauung darzulegen.

Wer mit einem Todten[1]) in Berührung gekommen, der konnte recht ad oculos schauen, was die Sünde wirke, welch' eckelhafte Zerstörung und Zersetzung sie anrichte, und war in Folge dessen in der geeignetsten Stimmung, um tiefen Abscheu gegen alles, was Sünde heißt, zu erwecken. Damit solch' heilsame Stimmung erhalten und gesteigert werde, verordnete das mosaische Gesetz, daß die Verunreinigung durch Todtenberührung sieben Tage daure, und durch eine am dritten und siebenten Tage zu vollziehende ganz eigenartige Lustration gehoben werde. Das wesentlichste Ingrediens des hiezu erforderlichen Sprengwassers[2]) bildete die Asche von der rothen Kuh. Diese

[1]) Auch schon die Berührung eines Todtenknochen oder eines Grabes machte „grob" unrein.

[2]) Nicht einfach „lebendiges Wasser", sondern eine Lauge, weil es sich um Hebung potenzirter Unreinigkeit handelte.

Asche wurde unter einem Cäremoniell gewonnen, das recht geeignet war, den Tod als Folge der Sünde und letztere als etwas höchst Abscheuliches erscheinen zu lassen. Das Thier,[1]) mittelst dessen Verbrennung man die Asche gewann, mußte zuerst sacrifiziell (Sündopfer) getödtet und dadurch auf die Sünde als Quelle des Todes und zugleich auf das Mittel, den Tod zu überwinden, (stellvertretenden Opfertod) hingewiesen werden. — Durch Vergießung in die Hände des (distinguirten) Priesters wurde das Blut sühnekräftig, sünde- und todüberwindend, und nicht erst die Sprengung gegen das Heiligthum machte das Blut sühnekräftig, sondern wollte nur noch eigens und feierlich ausdrücken, das Leben sei (im Blute) an Gott hingegeben worden; nun hätte, ähnlich wie beim Bundesopfer, auch noch Blut behufs der Application seiner Sühnekraft an die zu entsündigenden, reinigungsbedürftigen Menschen gesprengt werden sollen. Da aber diese (nämlich die in Zukunft durch Todtenberührung Verunreinigten) nicht zugegen waren, ihre Reinigung in der Zukunft statt haben sollte, für welche man das Sühneblut nicht aufzubewahren im Stande war, so schüttete man dieses, soweit es nicht zur Sprengung war verwendet worden, in den Opferbrand, so daß es darnach einen integrirenden Bestandtheil der aus dem Opferbrand gewonnenen Asche bildete und insofern die Besprengung mit dem Reinigungswasser im Grund genommen auch eine Besprengung mit Opferblut war.

Weil da, wo es sich um Tod und Lustration der aus ihm stammenden Verunreinigung handelt, die Priester dem Volke ganz gleich stehen, demselben Todesbann verhaftet sind, folgt auf die Opferschlachtung keinerlei Opfermahl, sondern — da der Tod durch verbotenen Genuß in die Welt gekommen — die universellste Abstinenz, die Verbrennung des gesammten Opfermaterials und zwar — wie bei allen Sündopfern ohne Priesteropfermahl — außerhalb des Lagers.[2])

---

[1]) Eine Kuh, ein weibliches, gebärendes Thier, vielleicht um auf die Tod überwindende, Leben begründende Wirkung der Lustration hinzuweisen; roth, die Farbe des vergossenen, sühnekräftigen Blutes, um das Thier schon für die Sinne als bestimmt und geeignet zur Sühne, zur Ueberwindung des Todes respective zur Vermittlung des Lebens erscheinen zu lassen; die drei Zuthaten zum Opferbrand, Kokkus, Carmosin und Hysopp sind gleichfalls als Antidota gegen Sünde und Tod, als φάρμακα Ζωῆς aufzufassen.

[2]) Man hat behauptet, dieses Verbrennen falle nicht unter die Idee des Opferbrandes, weil es nicht auf dem Altar geschehe; allein mit eben soviel Recht

— Die Asche ist, weil durch's verklärende Opferfeuer gegangen und zudem vom heiligen Sühneblut inficirt, rein und reinigend, muß daher auch an reinem Orte aufbewahrt werden. Dadurch, daß die Schlachtung unsers Sündopfers nicht an heiliger Stätte geschehen durfte und auffallenderweise die bei der Opferdarbringung betheiligten Personen levitisch sich verunreinigten, sollte unsers Erachtens recht nachdrucksam nahe gelegt werden, daß der Tod respective die ihn causirende Sünde, auf deren Ueberwindung die ganze in Rede stehende Opferhandlung abzielte, etwas höchst Verabscheuenswerthes sei. Wohl handelte es sich auch bei allen andern blutigen Opfern, die gleichwohl nicht levitisch unrein machten und an heiliger Stätte dargebracht wurden, um Sünde und Tod; allein man war der letzteren nicht so lebhaft gemahnt, hatte sie nicht in ihrer ganzen concreten Häßlichkeit vor Augen, wie im Falle einer Verunreinigung durch Todtenberührung.

§. 15.

Schluß.

Die charakteristischen Opfer des Versöhnungstages.

1. Besondere Aufmerksamkeit müssen wir den spezifischen Sündopfern des Versöhnungstages zuwenden, da sie im Hebräerbriefe (Kap. 8. 9) eine höchst wichtige Rolle spielen und für das Verständniß der neutestamentlichen Opferlehre sehr belangreich sind.

Daß durch diese Opfer eine centrale Sühne (daher der Name יום הכפרים) bewerkstelliget werden sollte, eine Sühne der Priester und des Volkes, eine Sühne auch derjenigen Sünden, für welche man bereits früher Opfer gebracht hatte, eine Reconciliation selbst der Stiftshütte (Lev. 16, 17), darüber konnte und kann im Hinblick auf Lev. 16, 30—34 nicht wohl ein Zweifel bestehen. Als der Tag vollkommenster Versöhnung, als der für das sündebefleckte Israel wichtigste und einzigartige Tag (יומא) war der Versöhnungstag auch Fasttag (צום = ענה נפש; Lev. 16, 29. 23, 27.) und zwar (nach

---

könnte man auch der Schlachtung und Blutsprengung den sacrifiziellen Charakter absprechen, weil auch sie nicht an der Cultstätte geschahen; und doch wird Num. 19, 9 die Bezeichnung חטאת gebraucht, welche auf den ganzen liturgischen Act also auch auf das Verbrennen sich bezieht.

mosaischem Gesetz) der einzige im ganzen Jahr, woraus ersichtlich wird, daß nach alttestamentlicher Anschauung zur Sühne wesentlich Abstinenz gehöre, daß Gott sich nicht mit bloßen Symbolen, mit symbolischem Bekenntniß der Todeswürdigkeit u. s. w. abfinden lasse, sondern daß er auch Thaten büßender, für den begierlichen Nephesch schmerzlicher Entsagung fordere. Die Fasten am Versöhnungstage sind in gewissem Sinne erweiterter, auf das ganze Volk ausgedehnter Opferbrand,[1]) und jedenfalls ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß es unbiblisch sei, die alttestamentliche Sühne ausschließlich in's Verfahren mit dem Opferblute zu legen. Die Forderung der Fasten am zehnten des Monats Tisri wird in der Schrift immer damit motivirt, daß an diesem Tage das Volk von allen seinen Sünden gereiniget, versöhnt werden solle, woraus ersichtlich ist, daß Sühne und Abstinenz in einem innern Zusammenhang stehen, die erstere durch letztere bedingt sei.

2. Weil centrale Sühne bewerkstelliget werden sollte, durfte nicht ein gewöhnlicher Priester, sondern mußte der Hohepriester die Opferung vollziehen, und um diese Sühne als von jeder andern während des Jahres vollzogenen zu distinguiren, mußte der Hohepriester das spezifische Tagessühnopfer in einer eigenthümlichen Gewandung (aus weißem Linnen) darbringen, welche gegen seine sonstige, majestätische Amtskleidung durch auffallende Unscheinbarkeit gewaltig abstach und eben deßhalb zu den Functionen eines ἱκέτης vortrefflich paßte. —

3. Während bei allen andern Opfern die Schlachtung des Opferthieres den Opfernden selber (bei Gemeindeopfern den Aeltesten als Repräsentanten) oblag, wird am Versöhnungstage nicht etwa bloß das Sühnopfer für den Hohenpriester und sein Haus, sondern das Sündopfer der Gemeinde vom Hohenpriester geschlachtet, so daß er der Blutvergießende und Blutauffangende[2]) in einer Person ist. Diese Schlachtung des Gemeinde-Sündopfers durch den fungirenden Opferpriester ist etwas von der sonstigen Praxis und den Principien

---

[1]) Sehr natürlich daher, wenn die Juden in ihren Selichoth flehen, Gott möge ihr Fasten als Surrogat für die Opfer gelten lassen: יחשב כקרבן צום תעניתנו.

[2]) Erst wenn er das Blut aufgefangen, in Empfang genommen hatte (acceptatio), übergab er es (zufolge der Tradition) einem gewöhnlichen Priester, der es, um das Gerinnen zu verhindern, rühren mußte. (Joma. IV. 3.).

der mosaischen Opferthora völlig Abweichendes (vgl. Lev. 4, 15.) und läßt sich unseres Erachtens aus dem Gesichtskreis der alttestamentlichen Anschauungen heraus, läßt sich rein symbolisch ohne Beiziehung des Typus nicht befriedigend erklären. Es ist keineswegs „grundstürzend", sondern wahrhaft grundlegend und durch den Gesammtcharakter des mosaischen Opfercultes gefordert, wenn wir annehmen, die in Rede stehende, höchst auffallende Eigenthümlichkeit am Gemeinde-Sündopfer des Sühnfestes habe typische und zwar ausschließlich typische Bestimmung gehabt. — Nachdem der Hohepriester das Sündopfer für sich und sein Haus gebracht hatte, war er in den Augen des Volkes rein, heilig, wie die Priesteridee es forderte; um so mehr mußte es nun aber auffallen, wenn er alsogleich eine Function vornahm, welcher sonst Jahr aus Jahr ein nur sündebefleckte, todverhaftete, Sühne suchende Opferer sich unterzogen, und Jedermann, der von einem kommenden Schlangenzertreter oder vollends vom stellvertretend leidenden Knecht Gottes (Isai. 53) gehört hatte, mußte in dem das Gemeindesündopfer schlachtenden Hohenpriester ein Vorbild des erwarteten Erlösers erkennen, welcher als der wahrhaft Heilige in tiefster Unscheinbarkeit [1]) für das sündebefleckte, todverhaftete Geschlecht eintreten und in diesem Sinne sein Repräsentant sein sollte.

Noch anschaulicher wäre der Typus allerdings — wenigstens in einer Beziehung — gewesen, wenn die Volksältesten als Repräsentanten des schuldbefleckten Volkes dem Hohenpriester in seinem weißen Gewande nach Vollendung des Opfers für sich und sein Haus, ihre Hände aufgelegt, die Sünden des Volkes auf ihn übertragen, sofort ihn geschlachtet und ein Priester sein Blut aufgefangen und gesprengt hätte. Allein einmal waren Menschenopfer unzulässig, weßhalb der substitutive Charakter des Hohenpriesters auf andere Weise ausgedrückt werden mußte; sodann wäre bei obigem Verfahren nicht vorgebildet gewesen, daß derjenige, welcher in der Zeitenfülle als stellvertretendes Opferobject für das Volk eintreten sollte, zugleich auch Opferer, Darbringer (Schlächter) des Opfers und priesterlicher Inempfangnehmer oder Vermittler desselben zugleich sein werde. All' das war in dem Ritus, welcher im Leviticus für das sühnfestliche

[1]) Auf diese Heiligkeit und zugleich Unscheinbarkeit deutete das weiße einfache Linnenkleid.

Gemeinde-Sündopfer vorgeschrieben ist, zumal und auf's passendste vorgebildet. Darin nämlich, daß der Hohepriester *schlachtet*,[1]) erscheint er als *Darbringer* des Opfers, denn in der Regel stand dem Darbringer die Opferschlachtung zu; darin, daß er nicht etwa als *sündebefleckte* „Spitze der Gemeinde", sondern als der Heilige Makellose (nach vorausgegangenem Sündopfer für sich und sein Haus) die Schlachtung vollzieht, signifizirt er sich als substituirt, (als *Opferobject*[2]), und darin, daß er selbst das Blut auffängt und sprengt, stellt er sich als *priesterlichen Mittler* dar. Das unsere Auffassung der in Rede stehenden, höchst bedeutsamen Cultvorschrift; solange nicht eine andere Erklärung, als die von Kurtz (Hebrbr. S. 154) geltend gemacht wird, halten wir an der unsrigen entschieden fest. Die Erörterung der Frage, ob und in wiefern Christi Sterben schon Priesteramtsthätigkeit gewesen, behalten wir uns auf später vor.

4. Ob der Hohepriester dem zu *schlachtenden* Bocke vorerst, die Hände aufgelegt habe, lassen wir füglich dahin gestellt, da weder Schrift noch Tradition davon Meldung thun; wohl aber ist Lev. 16, 21 ausdrücklich vorgeschrieben, daß dem in die Wüste zu *entlassenden* Bocke der Hohepriester Namens des ganzen Volkes *die Hände* auflege, dabei ein Sündenbekenntniß (vgl. Joma VI. 2.) spreche und eben *darin* eine auf Sühne abzweckende Handlung an ihm[3]) vollziehe. — Keinem vernünftigen Zweifel kann es unterliegen, daß die beiden Böcke als *moralisch einer* galten,[4]) und daß man zu dem Sühneact nur deßhalb zwei beizog, weil nach der Schlachtung des *einen* noch ein Moment der Sühneidee Ausdruck finden sollte, zu dessen Darstellung ein *lebendes* Thier nothwendig war, nämlich zur intensiven Perhorrescirung der begangenen und nun gesühnten Sünden durch Zurückgabe derselben an den wüstebewohnenden (Isai. 13, 21. vgl. Lev. 17, 7. Tob. 8, 3. Matth. 12, 43) Urheber alles Bösen, den Satan. Setzen wir in Gedanken statt des Bockes respective statt der beiden Böcke den, welchen sie repräsentiren, den Sünder, so müßte

---

[1]) Deßgleichen darin, daß er die *Handauflegung* (ob auch schon am ersten Bocke?) vollzieht, die Sache des *laikalen* Opferers war.

[2]) Als Unschuldiger für straffällige, todeswürdige Sünder eintreten, ist soviel als sich zum Oberobjecte machen.

[3]) Das dürfte immer noch die beste Deutung des schwierigen כפר עליו sein; vgl. übrigens dagegen Wangemann S. 386 ff.

[4]) Dieß erhellt auf's Bestimmteste aus der jüdischen Tradition. Joma VI. 1.

sich das Sühneverfahren also gestalten: der todeswürdige Sünder (das Volk) gibt zur Erzielung von Sühne sein Leben im Tode an Gott hin; als Versöhnter lebt der Geopferte neu auf, und zum Zeichen, daß er nie mehr mit der betreffenden Sünde etwas zu schaffen, für immer mit ihr gebrochen haben wolle, gibt er sie mit Entrüstung an ihren Urheber zurück. — Offenbar sollte durch Beiziehung eines zweiten Bockes und das vorgeschriebene Verfahren mit ihm das Abthun der Sünde als ein recht gründliches, die Sühne als möglichst vollkommen dargestellt werden.

5. In der gleichen Absicht fand die Sprengung des Blutes vom Sündopferfarren und vom geschlachteten Sündopferbocke nicht im Vorhof am Brandopferaltare auch nicht zuerst im Heiligen am Räucheraltare sondern im Allerheiligsten statt, d. i. in dem Raume der Cultusstätte, an welchem Gott nicht bloß so, wie über dem äußeren Altare (Exod. 20, 21. Deut. 12, 5 f.), auch nicht nur so, wie im Vestibulum seiner מִשְׁכָּן (= Heiliges) sondern in relativ vollkommenster, erhabenster Weise (Schechina) gegenwärtig war, (Lev. 16, 2. 13.). Die Kapporeth (ἱλαστήριον), auf welche zuerst das Sündopferblut gesprengt wurde, ist der „Altar in höchster Potanz," so zu sagen der Fußschemel Gottes, der über ihr auf den Cherubim als der Heilige und Barmherzige im sprechenden Symbol (Lichtwolke) in ganz besonderer Weise gegenwärtig war. Ein einzigmal im Jahre, am Tage der einzigartigen Sühne wird an diesen Hochaltar der mosaischen Cultstätte das Opferblut gebracht und eben dadurch die zu erzielende Sühne ganz unzweideutig als einzigartige, als die vollkommenste des ganzen Jahres symbolisirt.

Philippi (a. a. O. S. 338) sagt, die Kapporeth erscheine am Versöhnungstage als „höchste Potenz des Brandopferaltares," und so ist es in der That. Nach ihrer symbolischen Seite betrachtet hat die Blutsprengung am Sühnfest im Wesentlichen dieselbe Bedeutung, welche sonst die Blutsprengung an den Brandopferaltar hat, nur mit dem Unterschiede, daß sie als centralisirt, als gesteigert erscheint, weil es sich um die intensivste Sühne handelt. Mittelst der Blutsprengung an den Brandopferaltar als die Stätte göttlicher Gegenwart drückte man feierlichst aus, daß die vorausgegangene Blutvergießung und respective Lebenshingabe eine solche an Gott behufs dessen Versöhnung gewesen sei (vgl. oben, S. 63.); im Wesentlichen das Gleiche sollte auch durch die Blutsprengung am Versöhnungstag ausgedrückt

werden, nur geschah sie, weil die höchste Sühne erstrebt wurde, an die Stätte der höchsten, gesteigertsten Gegenwart Gottes in Israel. Wie sonst, so wurde auch hier das Blut nicht erst in der Sprengung sühnekräftig, sondern schon in der Vergießung, und war daher durch Vergießung und hohepriesterliche Auffangung des Blutes das Wesentliche des Sündopfers (qua Lebensopfers) schon gesetzt; die Blutsprengung war Repräsentation des vollbrachten Opfers, in gewissem Sinn Recapitulation desselben unmittelbar vor Gottes Angesicht, vor welchem die Blutvergießung im Schlachtacte doch nicht wohl statt finden konnte.

Außer dieser symbolischen und — wir möchten fast sagen allgemein typischen Bedeutung, deren Erfüllung im Kreuzesopfer liegt, haben wir an der Blutsprengung des Versöhnungstages noch eine andere ganz spezifisch typische Bedeutung zu unterscheiden, auf welche im Hebräerbriefe (Kap. 9) sehr großes Gewicht gelegt wird. Das mosaische Allerheiligste mit Kapporeth war nämlich nicht bloß Stätte der wirklichen höchsten Gegenwart Gottes in Mitten seines alttestamentlichen Bundesvolkes, sondern war auch Typus eines anderen, unendlich intimeren Wohnens Gottes bei den Menschen, war Typus des Himmels; und auch nach dieser spezifisch typischen Seite hin war die Blutsprengung am Versöhnungstage bedeutsam, erschien als Vorbild jener Blutsprengung, welche Christus seit seiner Himmelfahrt im wahren Allerheiligsten vollzieht. Nach dieser spezifisch typischen Seite werden wir die sühnfestliche Blutsprengung weiter unten (im II. Theile §. 30.) in Betracht ziehen.

6. Man möchte erwarten, mit der Blutsprengung im Allerheiligsten müsse die Blutsühne auch schon ihr Ziel erreicht haben, es werde, weil ja das Blut bereits an die heiligste Stätte gebracht und dadurch die Sühne als die höchstmögliche signifizirt war, keine weitere Sprengung des für das Fest charakteristischen Sündopferblutes mehr statt gehabt haben. Dem ist aber nicht so; vielmehr geht der Hohepriester aus dem Allerheiligsten in's Heilige, und nimmt auch da ähnlich wie im Allerheiligsten eine Blutsprengung vor.[1]) Was soll diese bedeuten? Den Zweck kann sie offenbar nicht haben, die Sühne

[1]) Er besprengte, respective bestrich die vier Hörner und sprengte dann (nach der Tradition Joma V. 5—6) siebenmal auf die Oberfläche des Räucheraltares. (vgl. dagegen Kurtz, Opfercult, S. 341.)

des Tages als eine centrale mit sinnbilden zu helfen; das Centrum lag im Allerheiligsten, und war das Blut dorthin gebracht, so war es in die nächste Nähe Gottes gekommen, konnte ihm nicht mehr näher gebracht werden. Aber vielleicht hatte die Blutsprengung im Heiligen lediglich lustrative Bedeutung, sollte den heiligen Raum und die in ihm befindlichen Geräthe von allen Verunreinigungen und Entehrungen des ganzen Jahres reinigen? Daß sie auch diesen Zweck hatte, wollen wir, zumal im Hinblick auf Lev. 16, 19 durchaus nicht in Abrede stellen; daß dieser Zweck aber nicht der einzige gewesen sein könne, dürfte — abgesehen von den Aufschlüssen im neunten Kapitel des Hebräerbriefes — indirecte schon daraus sich erschließen lassen, daß auf die Sprengung im Heiligen nicht auch noch eine solche am Brandopferaltar folgte; warum sollte, wenn auf Sühne der cultischen Räume und Geräthe ein so großes Gewicht gelegt worden wäre, nicht auch und allermeist der am häufigsten gebrauchte Altar, der Vorhofs-Altar entsündiget worden sein? — Uns scheint, wie der Eintritt des Hohenpriesters in's Allerheiligste und die dortselbst vollzogene Blutsprengung so lasse auch die Blutsprengung im Heiligen[1]) sich befriedigend nur erklären, wenn man (über die bloße Symbolik sich erhebend) an der typischen Bedeutung festhält, wie der Verfasser des Hebräerbriefes es gethan. Um die einschlägigen Angaben und respective Andeutungen im Hebräerbrief in's klare Licht zu setzen, müssen wir auf die Symbolik und Typik der mosaischen Cultusstätte etwas näher eingehen.

7. Die mosaische Cultusstätte[2]) gliederte sich in zwei, schon für das Auge streng geschiedene Räumlichkeiten, den Vorhof (הֶחָצֵר) und die Wohnung (הַמִּשְׁכָּן). Daß ersterer dem Zustande entspreche, und ihn abbildlich darstelle, in welchem das alttestamentliche Volk Gottes sich in Wirklichkeit befand, mußte jedem Israeliten von selbst klar sein. Es ist dieß der Zustand, in welchem Gott seinem Volk zwar nicht gänzlich fern war, sich vielmehr zu ihm herabließ, seine Opfer annahm (Exod. 20, 21.), wie der im Vorhof befindliche Brandopferaltar und was täglich an ihm geschah, augenfällig lehrten, aber gleichwohl ein Zustand, in welchem Niemand über Todeswürdigkeit, Sühne-

[1]) Ueber diese gleiten die Archäologen in Deutung des Sühnefest-Ritus auffallend rasch hinweg.

[2]) Auch am Tempel waren diese Hauptunterschiede räumlich eingehalten.

bedürftigkeit in Wahrheit hinauszukommen vermochte, wie — ganz abgesehen von den subjectiven innerlichen Erfahrungen des Einzelnen (Röm. 7.) — die stetige Wiederholung der gleichen Opfer, Lustrationen u. s. w. jedem Verständigen nahe legen mußte (Hebr. 10, 11.). — Daß durch all' die Opfer des Vorhofes eine wirkliche Sühne, eine wahre, dauernde Vereinigung und Freundschaft mit dem heiligen, gerechten Gotte nicht erzielt werde, konnte der Israelite besonders deutlich auch daraus ersehen, daß ihm, dem Laien, der Zutritt zur zweiten Räumlichkeit der Cultstätte, der Zutritt zur „Wohnung" trotz aller Opfer, die er bringen mochte, gänzlich versagt war und daß sie nur von den Priestern als den Repräsentanten Gottes, als seinen Erwählten, als den Heiligen (Num. 16, 5) betreten werden durfte.

Nicht so klar und unmittelbar nahe liegend wie die Bedeutung des Vorhofes war die der „Wohnung". Zwar sagte schon der Name und besagten Stellen wie Exod. 25, 8. 29, 42—46 dem Israeliten, daß er gerade in diesem Raume seinen Gott als gegenwärtig für sein Volk zu denken habe, daß der Ewige von da aus mit Israel gnadespendend zusammen komme (אהל מועד — Zelt der Zusammenkunft) und sich ihm in mannigfacher Weise bezeuge (אהל העדות — Zelt des Zeugnisses), daß in diesem Raume Gott lebendiger, so zu sagen intensiver gegenwärtig sei als im Vorhofe, weßhalb in Fällen intensiverer Sühne Opferblut in die Wohnung getragen und dadurch Gott näher gebracht werden mußte. Soweit war das Verständniß noch nicht schwierig; aber als räthselhaft mußte es dem Israeliten erscheinen, daß die Wohnung des Einen Gottes zwei Abtheilungen habe, deren hintere schon durch ihren Namen („Allerheiligstes") sowie insbesondere dadurch als heiliger, denn die erstere, erschien, daß sie nur einmal im Jahre und auch da nur vom Heiligen der Heiligen, vom Hohenpriester betreten werden durfte.

Soviel kann übrigens Jedermann auch ohne alles typische Verständniß klar gewesen sein, der hintere Raum der Wohnung sinnbilde ein intimeres, der vordere ein weniger intimes Wohnen Gottes, jener eine innigere, dieser eine weniger innige Nähe des Ewigen; darum durfte ersteren nur der Allerheiligste in Israel, der Hohepriester betreten, während der letztere auch den einfachen Priestern zugänglich und der Dienst darin von ihnen versehen war, und mußte ferner in ersteren das Opferblut gebracht werden, wenn es sich um die intensivste, centralste so zu sagen schwierigste Sühne handelte, während im

letzteren auch in solchen Fällen Blutsprengung statt fand, wo zwar gesteigerte aber doch nicht die intensivste Sühne bezweckt wurde.[1]) — Viel mehr, als hier angedeutet ist, wird der einfache Israelite aus der Zweitheilung der Mischkan, sofern sie symbolisch bedeutsam war, kaum zu erschließen vermocht haben; denn daß ihm etwa die Mincha des Heiligen Anhalt zu sicherern Schlüßen auf die symbolische Bedeutung dieses Vorderraumes im Verhältniß zum Allerheiligsten gegeben habe, ist nicht wohl zu glauben, da es bekanntlich sehr schwer ist, eine auch nur etwas befriedigende Deutung von der Mincha des Heiligen zu geben, wie aus den einschlägigen Differenzen zwischen den christlichen Auslegern sowie auch daraus zu ersehen ist, daß die Neuern über die Symbolik des Heiligen mitunter sehr flüchtig hinweg gehen.

Einen sehr beachtenswerthen Wink über die symbolische Bedeutung des Heiligen gibt uns der Verfasser des Hebräerbriefes, da er 9, 9 versichert, es sei „παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα" d. i. ein auf die gegenwärtige Zeit hinweisendes Sinnbild, ein Symbol derselben. Unter dieser „gegenwärtigen Zeit" ist nach der gesichertsten Auslegung[2]) die Zeit und respective der Zustand zu verstehen, worin Israel thatsächlich und de praesenti sich befand. Dieser Zustand war ein solcher der Unvollkommenheit, der Sühnebedürftigkeit, und darauf wiesen die Opfer des Heiligen (Blutsühne bei gewissen Sündopfern — Mincha) und wies besonders der Umstand hin, daß auch die Priester, deren spezifischer Cultusraum das Heilige war, fort und fort der Sühne bedurften und vom Eintritt in das Allerheiligste gänzlich ausgeschlossen waren. Solange dieses Heilige bestand, welches symbolisch auf den thatsächlichen Zustand der Sühnebedürftigkeit hinwies, war das himmlische Allerheiligste noch verschlossen; das Bestehen (στάσις) der πρώτη σκήνη mit einer solchen, von dem Alles

[1]) Sünden des Hohenpriesters und der Priester (von deren Sündopfer übrigens Lev. 4 nicht ausdrücklich die Rede ist) erschienen um der hohen theokratischen Stellung der letzteren willen als schwerer, deßgleichen die Sünden, welche Unwissenheit oder Fahrläßigkeit der ganzen Gemeinde (des ganzen Volkes? Lev. 4, 13) zur Voraussetzung haben. Die größere Schwere der Sünde, nicht der „priesterliche Charakter" des Volkes ist die Ursache, warum das Blut des Sündopfers der Gemeinde (zu der ja auch Priester und Hohepriester als Privatpersonen zählten) in's Heilige gebracht werden mußte.

[2]) Vgl. des Näheren Kurtz Hebrbr. S. 273 f.

ordnenden göttlichen Geist herrührenden Symbolik that jedem Verständigen kund: „μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν" (Hebr. 9, 8).

8. Daß die bloß symbolische Deutung der Wohnung und ihres Dienstes nicht ausreiche, wurde im Bisherigen schon wiederholt bemerklich gemacht; um so theurer müssen uns die Andeutungen sein, welche im Hebräerbrief über die Typik des Allerheiligsten und des Heiligen gegeben werden. —

Ihnen zufolge ist das Allerheiligste schattenhaftes (10, 1) Vorbild (ὑπόδειγμα) des Zustandes, in welchem Gott auf die vollkommenste Weise unter den Menschen wohnt, des Zustandes, in welchen zuerst der Heiland seiner menschlichen Natur nach eingegangen ist in der Himmelfahrt, seit welcher er als Gottmensch den activirtesten Antheil hat[1]) an der göttlichen Macht und Majestät, und in welchen er als πρόδρομος (6, 20) auch seine Anhänger einführen will. Nicht den absoluten Gotteshimmel (Delitzsch), von welchem jeglicher Begriff des Raumes auszuschließen ist, sieht der Verfasser des Hebräerbriefes im Allerheiligsten vorgebildet, sondern die Zuständlichkeit und respective Räumlichkeit,[2]) in welcher die Gottheit auf's vollkommenste in Christi menschlicher Natur wohnt, waltet und leuchtet, und wo mit und in Christus auch die Engel und übrigen Seligen des innigsten Verkehrs mit Gott, der Anschauung Gottes und der wahren Ruhe in Gott (κατάπαυσις Hebr. Cap. 4) genießen; es ist das „himmlische Jerusalem" die „Stadt des lebendigen Gottes" (Hebr. 12, 22 f.), die „himmlische Heimath" (Hebr. 11, 16. 13, 14), nach welcher die Erdenpilger wandern und in welche sie auf dem von Christus durch den Vorhang seines Fleisches (10, 20) hindurch gezeigten Wege gelangen. Daß der Verfasser diese himmlische Zuständlichkeit und Räumlichkeit sich als zweitheilig gedacht habe, so daß im inneren, dem mosaischen Allerheiligsten entsprechenden Raume etwa nur der verklärte Gottmensch, im äußern, dem Heiligen correspondirenden Raume, die Engel und verklärten Gerechten wohnhaft wären, ist nirgends ange-

---

[1]) Bezeichnet als Sitzen zur Rechten auf dem Thron der Majestät; 1, 3. 13. 8, 1. 10, 12. 12, 2.

[2]) Denn Christi menschliche Natur ist räumlich begrenzt, sowie auch die Engel und Seelen der Gerechten — weil endlich und darum begrenzt — nicht anders als räumlich gedacht werden können.

deutet; im Gegentheile setzt der Verfasser — hierin mit Joh. 14, 3 im vollsten Einklang stehend — voraus, daß die Gerechten zu Christus, daß sie in seine nächste Nähe gelangen. Wie unhaltbar es sei, im himmlischen Allerheiligsten eine Zweitheilung anzunehmen, zeigt sich bei Riehm[1]) (Lehrbegr. des Hebräerbriefes S. 515 ff.), welcher das Allerheiligste erklärt als Ort, „wo der seinem Wesen nach über- und außerweltliche Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle der begnadigten Creatur sichtbar und nahbar darstellt", das himmlische Heilige sodann definirt als die „im Vergleich mit der eigentlichen Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes (d. i. dem Allerheiligsten) niedrigere Himmelsregion" in welcher die Engel und Seligen wohnen. Kaum hat aber der genannte Autor die Zweitheilung der himmlischen Wohnung in besagter Weise statuirt, so hebt er sie — einem richtigen Gefühle folgend — wieder auf, wenn er sagt, man habe sich nicht vorzustellen, als seien die Engel und Seligen, weil sie in der σκήνη (Heiliges) ihre Wohnungen haben, wie Gott die seinige im Allerheiligsten hat, außerhalb des letzteren; in der wahrhaftigen Hütte sei keine Scheidewand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, in gewissem Sinne sei die ganze wahrhaftige Hütte ein Allerheiligstes, weil auch die σκήνη von der Lebensfülle Gottes erfüllt sei, und weil alle, die in ihr wohnen, der vollkommensten Gnadengegenwart Gottes sich erfreuen (S. 516). — Wo bleibt denn, so muß man dieser Deutung gegenüber offenbar fragen, die Zweitheilung der himmlischen Wohnung, wenn keine Scheidewand da und die ganze Wohnung ein Allerheiligstes ist? —

Gemäß der Typik des Hebräerbriefes ist also einfach der übernatürliche[2]) (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως) Himmel im gewöhnlichen Sinn des Wortes das wahrhaftige, der Idee eines ἅγιον τῶν ἁγίων entsprechende Allerheiligste. Functionirender Hoherpriester desselben (τῶν ἁγίων

---

[1]) Was Riehm gegen die Deutung des Allerheiligsten vorbringt, welche Delitzsch gibt, ist wohl begründet; nur hätte er consequent fortfahren und behaupten müssen, das Allerheiligste sei die Stätte, wo Gott speziell nur in der verklärten menschlichen Natur Christi wohne, während das Heilige dem Wohnen Gottes in den übrigen verklärten Creaturen entspreche.

[2]) Unter den οὐρανοί, welche Christus bei seiner Himmelfahrt durchschritt (4, 14) und über (ὑψηλότερος; 7, 26) denen er thront, sind die physischen Himmelsregionen (שָׁמַיִם) zu verstehen; den übernatürlichen Himmel (bald οὐρανός bald οὐρανοί genannt) hat er nicht unter sich, vielmehr befindet er sich in ihm (8, 1.)

λειτουργός, 8, 2) ist Christus, der ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχιζεδέκ (7, 17). Dieses himmlische Allerheiligste wird 9, 3 ausdrücklich ἅγια τῶν ἁγίων zum öfteren (9, 8. 12. 24. 25. 10, 19.) kurzweg ἅγια genannt; und hier nun vollzieht sich das Antityp der Blutsprengung des Versöhnungstages sofern diese spezifisch typische Bedeutung hatte, vollzieht sich in dem, was wir als himmlisches Opfer Christi bezeichnen und im II. Theile eingehend besprechen werden.

9) Bezüglich des Heiligen, d. i. des Vorderraumes der Wohnung wurde oben im Hinweis auf Hebr. 9, 8—9 bemerkt, daß es nach seiner symbolischen Seite die „gegenwärtige Zeit" darstelle. Welches ist aber seine typische Bedeutung? Ermangelt es vielleicht einer solchen gänzlich? So meint Kurtz, wenn er sagt: „Die Bedeutung des vorderen Zeltes als einer Cultusstätte für die gemeinen Priester ist so spezifisch alttestamentlich, daß sie in der neutestamentlichen Heilsökonomie keine Analogie mehr haben konnte" (Hebrbr. S. 278). Allein dagegen spricht schon die Thatsache, daß der Vorderraum mit zur einen σκήνη gehörte, so gut, wie das Allerheiligste einen integrirenden Bestandtheil der „Wohnung" ausmachte, weßhalb Hebr. 9, 1 ff. Allerheiligstes und Heiliges in ganz gleicher Weise beschrieben, und jenes als erster, dieses als zweiter Theil der σκήνη eingeführt wird. Wenn nun das Allerheiligste neben seiner symbolischen unbestritten auch noch eine typische Bedeutung hatte, warum sollte das beim Heiligen anders sein? wenn die Blutsprengung, welche der Hohepriester am Sühnfeste im Allerheiligsten vornahm, unbestritten ein Typus auf Christi Opferthätigkeit war, warum sollte nicht auch die von derselben Person in feierlichster Weise im Heiligen vorgenommene Blutsprengung eine Beziehung auf das Opfer der Vollendung haben?[1]) — Auch wenn im Hebräerbriefe uns keinerlei Anhaltspuncte für das Verständniß der Typik des Vorderraumes gegeben wären, müßte gleichwohl schon a priori das Eine fest stehen, daß auch dem Heiligen seine Typik eigne. Aber glücklicherweise hat uns der Verfasser des Hebräerbriefes nicht ohne alle Anhaltspunkte bezüglich der Typik des Heiligen gelassen. Erstlich deutet er genugsam an, daß nicht bloß das schattenhafte Aller-

[1]) Dieser Blutsprengung im Heiligen thut der Hebräerbrief allerdings nicht ausdrücklich Erwähnung, woraus aber nicht folgt, daß sie keinerlei typische Bedeutung gehabt habe, und noch weniger folgt, daß der Verfasser den Räucheraltar irrthümlich in's Allerheiligste verlegt habe (9, 4). Näheres hierüber später!

heiligste, sondern auch das Heilige seine Erfüllung, seine ἀλήθεια erst in Christo erhalten, somit typische Bedeutung gehabt habe. Im achten Kapitel V. 2. wird der verherrlichte Christus als Liturg nicht bloß des wahren Allerheiligsten (τῶν ἁγίων) sondern auch als Liturg der σκηνὴ ἀληθινή eingeführt, unter welcher füglich das Gegenbild der mosaischen πρώτη σκηνή verstanden werden kann,[1]) so daß es wie ein neutestamentliches Allerheiligste, so auch ein neutestamentliches Heilige gibt. Von einem solchen ist auch 9, 11 ganz unzweideutig die Rede; denn offenbar ist die „τελειότερα σκηνή, durch welche hindurch Christus in das wahre Allerheiligste einging, das Antityp des alttestamentlichen Vorderzeltes, sohin das Heilige des neuen Bundes. Wäre ganz klar gesagt, was unter diesem „vollkommenen Zelt" zu verstehen sei, so wären wir damit auch über das neutestamentliche Heilige sattsam orientirt; dem ist nun freilich nicht nicht so, und wir müssen erst durch Beiziehung anderer Stellen uns die nöthigen Aufschlüsse zu gewinnen suchen.

Im V. 20 des Kap. 10 bezeichnet der Verfasser das Fleisch Christi als Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten, der erst zerrissen werden mußte, ehe des Herrn Eintritt in das Allerheiligste erfolgen konnte. Sonder Zweifel dachte der Verfasser dabei an das Zerreißen jenes Vorhanges im Tempel zu Jerusalem, welches mit dem Tode Christi, mit dem Zerreißen seines Leibeslebens zusammenfiel (Matth. 27, 51.), und erschien ihm dieser Tod als die große, erlösende Thatsache, durch welche das bisher verschlossene Allerheiligste zunächst Christo und sofort allen, die in ihm gestorben sind, eröffnet wurde. Es ist nun selbstverständlich, wenn der im Kreuzestod zer-

---

[1]) Bekanntlich gehen die Exegeten in Deutung des „τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς weit auseinander. Σκηνή kurzweg als synonym mit ἅγια zu fassen und darunter ausschließlich das Allerheiligste zu verstehen, geht bei dem sonst so präcisen Sprachgebrauch des Apostels zumal im Hinblick auf 9, 2—3 entschieden nicht an; noch eher könnte man sich entschließen, mit Kurtz und vielen Aeltern unter ἅγια „heilige Dinge" Opfer u. dgl. und unter σκηνή nur das Allerheiligste zu verstehen. — Nach einigen bezeichnet ἅγια einen Theil, nämlich das Allerheiligste, und σκηνή das Ganze, die gesammte Wohnung, wornach jedenfalls Christus auch Liturg des Heiligen und dieses somit typisch bedeutsam wäre. Consequenter und den Stellen 9, 2—3. 11—12 angemessener dürfte die von uns festgehaltene Auslegung sein, gegen welche sich freilich auch verschiedene, nicht unerhebliche Bedenken geltend machen lassen. —

rissene Leib des Herrn als Vorhang vor dem Allerheiligsten und darum auch als Abschluß des Heiligen erscheint, daß wir letzteres rückwärts vom Tode zu suchen haben; und da wir das wahre Allerheiligste uns als Zuständlichkeit und zwar zunächst als verklärte Zuständlichkeit Christi unseres Hauptes denken müssen (vgl. n. 7.), so werden wir uns analog auch das wahre Heilige, die *μείζων καὶ τελειότερα σκηνή* als Zuständlichkeit, und zwar wiederum zunächst als Zuständlichkeit Christi zu denken haben, als den Zustand seiner Exinanitio von der Krippe bis zum Kreuz. Während der Tage des Fleisches (5, 7) wohnte zwar schon die Fülle der Gottheit in Jesu menschlicher Natur,[1]) und insoferne erscheint das Heilige, welches ja zur „Wohnung" Gottes gehört, und deren Vorderraum bildete, als ein passender Typus dieser gottdurchwohnten menschlichen Natur Jesu; aber noch lastete auf der heiligsten Menschheit Jesu der freiwillig übernommene Sündenfluch, war sie trotz aller Heiligkeit von der Verklärung, vom Eintritt in's himmlische Allerheiligste noch ausgeschlossen, ähnlich wie die alttestamentlichen Priester, deren spezifischer Raum das vorbildliche Heilige war, und ohngeachtet sie als die Heiligen in Israel galten, doch vom Eintritt in's alttestamentliche Allerheiligste ausgeschlossen waren.

Als zur Wohnung des Ewigen gehörig unterscheidet sich das alttestamentliche Heilige schon für das Sinnenauge ganz wesentlich vom Vorhof; soferne aber in ihm unvollkommene Opfer dargebracht werden und die in ihm weilenden Priester so gut wie die Laien des Vorhofes vom Allerheiligsten ausgeschlossen sind, steht es mit dem Vorhof auf gleicher Stufe, ist es wie dieser Sinnbild der „gegenwärtigen Zeit" (9, 9). Aehnlich bei Christus während seines Zustandes irdischer Unscheinbarkeit. In seiner menschlichen Natur wohnte die Fülle der Gottheit, er war der absolut Heilige, war Priester kraft des in ihm liegenden unvergänglichen Lebens (7, 16),[2]) und doch in der äußeren Erscheinung in allen Stücken den fluchbelasteten Menschenkindern ähnlich (2, 17. 4, 15). Das möchte hinreichend sein, um das alt-

---

[1]) Chrysostomus sagt; *ὁ θεὸς λόγος καὶ πᾶσα ἡ τοῦ πνεύματος (ἁγίου) ἐνέργεια ἐνοικεῖ ἐν αὐτῇ* (sc *σαρκί*); in epist. ad Hebr. 9, 11.

[2]) Daß sein melchizedekisches Priesterthum nicht erst beim Eintritt in den Himmel begonnen habe, läßt sich aus dem Hebräerbrief unschwer beweisen; vgl. §. 20 und Weiß biblische Theologie. S. 552. Anmerkung.

testamentliche Heilige als Typus der Zuständlichkeit Christi während seines Erdenlebens erscheinen zu lassen. Daß diese Zuständlichkeit eine bessere, unendlich vollkommnere war, als jene, auf welche das alttestamentliche Heilige in seiner Symbolik (nicht zu verwechseln mit Typik) hinwies (9, 9) bedarf keines Beweises; sie war um so viel vollkommner, als die — wenn auch noch unscheinbare menschliche Natur Christi — erhaben war über die Natur der sündenbehafteten Adamskinder. Kein Wunder daher, daß dieses wahre Heilige, dieses Antitypon des mosaischen, als *μείζων καὶ τελειότερα σκηνή* bezeichnet wird. Die weiteren Bestimmungen „*οὐ χειροποιήτος, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*“ wollen zunächst nur den Gedanken an ein materielles Heilige im Sinn des mosaischen ausschließen; übrigens besagt die zweite Bestimmung noch mehr; sie will die menschliche Natur Christi,[1]) respective deren Zuständlichkeit auf Erden als Werk einer neuen, zweiten wunderbaren Schöpfung bezeichnen. Dieses Zelt nun, den geheimnißvollen Zustand wahrhaftigen Gottdurchwohntseins einerseits und tiefster Unscheinbarkeit seiner menschlichen Natur andererseits mußte Jesus durchschreiten, durch dieses Heilige mußte er gehen, bevor er nach schließlicher Zerreißung *τοῦ καταπετάσματος τῆς σαρκός* das himmlische Allerheiligste betreten konnte. —

Was vom Erstling gilt, das hat bis zu einer gewissen Grenze auch bezüglich der zugehörigen Masse Geltung. War für Christus der Zustand seiner irdischen Unscheinbarkeit „das vollkommnere Zelt“ und sein Tod das Zerreißen des Vorhanges, welcher dieses Zelt vom Allerheiligsten trennte, so wird das Gleiche bezüglich aller derjenigen gelten, welche ihm mystisch eingeleibt, und dadurch Glieder seines Leibes geworden sind. Wiewohl geheiliget durch die Wiedergeburt, wiewohl theilhaftig geworden des göttlichen Geistes (Hebr. 6, 4), wiewohl zum priesterlichen Geschlechte zählend, ist der Christ doch während seines Erdenwallens noch der mannigfachsten Infirmität verhaftet, die aus der Sünde stammt, und bleibt er, so lang der vom Allerheiligsten ihn trennende Vorhang des *σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* (Röm. 7, 25) nicht im Tode zerrissen ist, vom Himmel ausgeschlossen; sein Zustand

[1]) Von dieser, zunächst von der *σάρξ* Christi, sagt Chrysostomus: *ἐκ πνεύματος κατεσκευάστο ἁγίου*, vgl. Luk. 1, 35. Joh. 3, 13. Beachtenswerth dürfte auch sein, daß Christi Erdenleben als *σκηνοῦν ἐν ἡμῖν* (Joh. 1, 14) bezeichnet wird.

hienieden war vorgebildet im Vorderraum der alttestamentlichen Wohnung, er steht noch im Heiligen, der Vorhang ist für ihn noch nicht gefallen, wohl aber geht sein Hoffen, Sehnen hinein in's Allerheiligste, wo der Vorläufer für ihn thätig ist. Diese unsere Auffassung ist die des Hebräerbriefes, wo 6, 19 dem Sinne nach gesagt wird, der Hoffnungsanker des noch von der irdischen Sturmfluth gepeitschten Christen hafte im himmlischen Allerheiligsten, das Ankertau laufe hinein (aus dieser Welt) in das Innere hinter dem Vorhang, d. i. in das wahre Allerheiligste.

Was von der Zuständlichkeit der einzelnen Gläubigen auf Erden gilt, das hat seine Anwendung auch auf deren Gesammtheit, auf die streitende Kirche, und wir sind daher berechtiget, zu sagen, wie der Zustand der triumphirenden Kirche seinen Typus im alttestamentlichen Allerheiligsten hat, so hat ihn der Zustand der streitenden Kirche im Heiligen. Freilich ist das im Hebräerbriefe nirgends bestimmt ausgesprochen, ergibt sich aber von selber, wenn die einzelnen einschlägigen Stellen zusammengenommen und einheitlich interpretirt werden, ja man könnte es unschwer a priori erschließen. Nach dem Hebräerbriefe, der hierin ganz und gar mit den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern zusammenstimmt, gehören die Gläubigen auf Erden, gehört die diesseitige Kirche in gewissem Sinn schon dem αἰὼν μέλλων an (6, 5) zählt schon zum himmlischen Sion und seinen Schaaren (12, 22—24); sind die Gläubigen Kinder, Söhne Gottes (2, 10 ff.) theilhaft geworden des heiligen Geistes (6, 4), in Wahrheit das Volk Gottes, das höchst real mit Gott verbunden wird (8, 10), somit das Volk, in welchem Gott geheimnißvoll wohnt. — Um dieser Gegenwart, um dieses Wohnens der Gottheit in den Gläubigen willen ist die Kirche in aller Realität das, was das mosaische Heilige nur im Vorbild war, „Wohnung Gottes", ein Theil der משכן יי. Sofern das mosaische Allerheiligste und Heilige Theile der einen Wohnung waren, standen sie sich gleich; so ist auch zwischen der verklärten und der irdischen Kirche im Grund kein wesentlicher Unterschied.[1]) Wie aber das alttestamentliche Heilige trotz der Zugehörigkeit zur einen Mischkan doch in mehrfacher Beziehung als niederer galt, denn das Allerheiligste, so steht auch die streitende Kirche hinter der

[1]) Vgl. die herrliche dießbezügliche Stelle bei Chrysostomus Homil. 14. z. Hebrbr. Maurin. Bd. 12. S. 141.

verklärten mannigfach zurück; sie ist eben noch im Status der Exanimition, und ist deßhalb auch fort und fort noch der Sühne bedürftig. Als Vorbild dieser Sühne, welche in der Kirche auf Erden bis an's Ende der Tage sich vollzieht, werden wir es zu betrachten haben, daß der Hohepriester am Sühnfeste, nachdem die Blutsprengung im Heiligsten vollendet war, auch noch im Heiligen Blut sprengte, eine Sprengung, die sicher nicht bloß symbolisch sondern, wie schon oben bemerkt, gleich der im Allerheiligsten auch typisch bedeutsam war. Nicht bloß im Himmel bringt Christus sein am Kreuze (im Vorhof) vollbrachtes Opfer fürdauernd dar, sondern geheimnißvoll auch in seiner Kirche auf Erden; bei jeder Feier des eucharistischen Opfers schreitet er in gewissem Sinn aus dem Allerheiligsten (Himmel) heraus in das Heilige (herab in die Kirche) um sein Opferblut zu sprengen. Doch wir wollen der spätern Entwicklung nicht vorgreifen, und daher unsere Erörterung über das Opfer des Versöhnungstages abbrechen. In Rücksicht auf den Hebräerbrief mußte dieser Gegenstand einläßlicher behandelt werden.

B. Die Bedeutung der unblutigen Opfer.

§. 16.

1. Um die Bedeutung der alttestamentlichen Mincha festzustellen, haben wir in den heiligen Schriften selber fast keine sicheren Anhaltspunkte; daher die auffallende Mannigfaltigkeit in deren Würdigung. — Die Väter und mittelalterlichen Schriftsteller begnügen sich mit zufälligen allegorisch-tropologischen Deutungen, ohne auch nur den Versuch einer zusammenhängenden organischen Würdigung der in Rede stehenden Opferart zu machen; was sich schon beim heiligen Thomas [1])

---

[1]) Summa I. 2. quaest. 102. art. 3. ad 12 et 13. Der Heilige läßt die Mincha in ihren verschiedenen Arten eingesetzt sein, damit es auch dem Aermsten ermöglicht sei, ein Opfer zu bringen; sodann aus typischen Rücksichten: quia panis significat Christum, qui est panis vivus, ut dicitur Joh. 6; qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturae in fide patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumtam; coctus igne i. e. formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis, qui etiam fuit coctus in sartagine

Einschlägiges findet, kehrt nachmals bald mehr, bald minder modificirt wie bei den katholischen, so auch bei den orthodoxen protestantischen Theologen immer wieder. Erst in neuester Zeit hat man es ernstlich versucht, die Mincha aus ihrem Zusammenhang mit der gesammten Opferthora heraus organisch zu begreifen. Aber leider kann ich die hiebei zu Tage geförderten Resultate nicht als befriedigend bezeichnen, und wenn ich die von den neuern protestantischen Gelehrten aufgestellten, sehr bunt durcheinander laufenden Ansichten über die Bedeutung der Mincha überschaue, finde ich es begreiflich, wie Wangemann dazu kommen konnte, sich zur orthodoxen Auffassung des Speiseopfers zurückzuflüchten, um dem Wirrwarr der modernen Auffassungen zu entrinnen. Zwar ist die von ihm gegebene Deutung der Speiseopfer zu exclusiv messianisch, zu mikrologisch und hauptsächlich schon aus dem Grunde nicht haltbar, weil gerade von der Mincha (von der selbstständigen wenigstens) die Gläubigen nichts zu essen bekamen; aber nicht zu verkennen ist sein Verdienst, die Schwächen der in der Neuzeit am weitesten verbreiteten Auffassung des unblutigen Opfers mit allem Nachdruck, wenn auch nicht immer mit schlagendem Gegenbeweis, hervorgekehrt zu haben. (I. S. 211 ff.) Dieser Auffassung zufolge ist die Mincha bloßes Symbol, und zwar sinnbildet sie „die Nahrung, welche Jehovah von seinen Volke forderte, deren er zu seinem Bestande als Heilsgott bedarf. Dem Thierfleisch gegenüber, dessen Darbringung mehr die Selbsthingabe der Person des Opfernden an Jehovah darstellt, repräsentiren die vegetabilischen Altargaben mehr die Frucht, das Ergebniß seiner Lebens- und Berufsthätigkeit", oder mit anderen Worten „die wohl ausgerichteten, mit göttlichem Segen und Erfolg gekrönten Werke seines Berufes"; in der Hingabe des Fleisches in den Opferbrand drückt der Israelite „die Selbsthingabe seiner Persönlichkeit" in der Darbringung unblutiger Gaben „die Selbsthingabe der Früchte seines Strebens und Wirkens aus".[1])

---

per labores, quos in mundo sustinebat; in cruce vero quasi in craticula adustus ut dicit glossa ex Hesychio." cf. Lev. II.

[1]) So am klarsten Kurtz, dann Hengstenberg (a. a O. S. 44 f.) Hävernik, Philippi, Kahnis, etwas modificirt Keil. Auch Stöckl (vgl. S. 299) scheint diese Auffassung der Mincha rücksichtlich ihrer symbolischen Seite zu theilen. Doch erblickt er in der Mincha (Brod und Wein) auch wieder ein Nachbild des blutigen Opfers (Fleisch und Blut); aber — so muß man unter Anderem fragen, wozu diente an der mosaischen Cultusstätte ein Nachbild dessen, was man Tag für

Was mir gegen diese Theorie der Mincha in ihrem Verhältniß zum blutigen Opfer hauptsächlich zu sprechen scheint, habe ich schon oben (§. 11. n. 5. c.) angedeutet; hier sei nachträglich nur noch bemerkt, daß eine Trennung der Hingabe von Person und Werken auch vom neuprotestantischen Standpunkt aus schon deßhalb unzuläßig sei, weil der wahre Glaube Hingebung der Person an Gott ist, im wahren Glauben aber die guten Werke wesentlich beschlossen sind; vgl. Kahnis Dogm. III. S. 444.

2. Schon oben (§ 11. n. 2.) wurde dargethan, warum das Mincha-Material unter dem Gesichtspunct der Nahrung[1]) und unter dem Gesichtspunct von Genußobjecten aufzufassen sei, und die unblutigen Opfer mit den blutigen von dem Momente an wesentlich auf gleicher Stufe stehen, wo es sich bei letzteren nur mehr um Opferbrand und respective um Genuß von der geheiligten Opferspeise handelt; unterschieden sind sie nur darin, daß es sich bei den blutigen Opfern um Abstinenz von animalischen, bei den unblutigen um Abstinenz von

---

Tag in aller Wirklichkeit vor Augen hatte? Vielleicht nur typischen Interessen? Und wenn dieses, wenn durch Verbindung der nachbildlichen Mincha mit dem blutigen Opfer die nur formelle Verschiedenheit des eucharistischen Opfers vom Kreuzopfer respective deren Identität vorgebildet werden sollte, warum hat gerade das Sündopfer, welches nach dem Hebräerbrief in erster Reihe Typus des Kreuzopfers ist, keine Mincha? Und wie verhält es sich mit der selbstständigen Mincha, die nicht in Verbindung mit blutigen Opfern steht? Wenn die Weinlibation der Blutsprengung entsprechen soll, warum geht sie dann nicht dem Verbrennen der Askara voraus? und was hätte man von jenen Arten der Mincha zu urtheilen, welchen jegliche Weinlibation mangelt? — Karch (S. 257) erklärt die Deutung der Mincha als „Symbol der Werke" für irrig; nach seiner eigenen sehr weitläufig (S. 198—319) dargelegten Ansicht entsprächen die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus der vierten Bitte des Vaterunsers und zwar wäre die selbstständige Mincha Bitte um Gottes Segen für Acker und Flur, um leibliche Nahrung, das Beiopfer aber Bitte „um die Mittel für leibliches und geistiges Leben, Bitte um Nahrung und Erhaltung des ganzen Menschen in der Absicht gestellt, um die geistigen Zwecke der blutigen Opfer im Leben zu verwirklichen" (S. 199). Haneberg faßt die Mincha ganz richtig unter dem Gesichtspunkt der Abstinenz auf (S. 452—53) hält sich aber doch zu sehr im Allgemeinen.

[1]) Das gilt auch vom Oel, sofern es zu Mehl und Kuchen kam; das Oel zum ewigen Licht sowie Weihrauch und Räucherwerk können freilich nicht als Nahrung, sondern müssen unter dem weiteren Gesichtspuncte von vorzüglichen Gebrauchs- und respective Genußobjecten in Betracht gezogen werden.

vegetabilischen Genußobjecten handelt. Zwar meint Kurtz (S. 242), es sei grundverkehrt, daß ich auf die Mincha, welche schon ihrem Namen nach Gabe, Liebesgabe sei, den Begriff der Abstinenz anwende; allein ich frage, ob nicht der Werth einer Gabe gerade dadurch noch erhöht werde, daß der Geber dieselbe sich entzogen hat, um dem Empfangenden dadurch Liebe zu erweisen?

Der gefallene Mensch weiß sich nicht bloß Gott gegenüber todeswürdig, sondern empfindet täglich ja stündlich, daß er auch in einem verkehrten Verhältniß zur äußern Natur stehe, daß ihn diese, zumal soferne sie genoßen und durch den Genuß in die unmittelbarste Beziehung zum Leben des Menschen gebracht wird, gar oft zum Bösen sollizitire, und daß der Mensch, je mehr er sich dem Genuße der Natur hingibt, desto mehr ihr verknechtet und Gott entfremdet wird. Solches erkennend muß er es als eine religiöse Pflicht erachten, die Natur nicht unbedingt, sowie das Fleisch nach ihr gelüstet, zu genießen, sondern ihr gegenüber geordnete Entsagung zu üben; und weiter muß dem Menschen klar sein, daß solche Entsagung, weil sie ein thatsächliches Hinstreben zu Gott ist, vor diesem als wohlgefällig, als ein Beweis des Verlangens nach Vereinigung mit ihm, als Erweis des Gehorsams und der Liebe gegen ihn erscheinen müsse. Was ist nun natürlicher, als daß der Mensch, wenn er sein religiöses Verhältniß zu Gott möglichst intensiv bethätigen, ihn geschehener Sünden wegen begütigen, sich ihm dankbar erweisen, etwas von ihm erflehen will, unter Gottes Augen, in unmittelbarster Beziehung auf ihn Entsagung von Geschöpfen, Abstinenz von materiellen Genußobjecten übt? Kurtz selber betont mit Recht, die Mincha sei Eigenthums-Hingabe; nun wenn ich auf Eigenthum, das ich besitzen und genießen könnte, verzichte, ist das nicht eo ipso Entsagung, Abstinenz? und wenn ich den Verzicht leiste in der Absicht, mir dadurch in etwas wehe zu thun und soviel möglich Sünden zu sühnen, die ich durch sündhaftes Genießen, überhaupt durch ungeordnetes Verhalten zu den Geschöpfen begangen habe, gestaltet sich dann meine Entsagung nicht von selbst zur Strafe, die ich mir aus Bußgesinnung und in Liebe zu Gott freiwillig auferlegt habe? —

Und so konnte ich denn auch jetzt trotz wiederholten, langen Nachdenkens über die Bedeutung der Mincha zu keinem anderen Resultate gelangen, als zu dem, sie habe gerade so wie der Opferbrand bei den blutigen Opfern zunächst den Charakter einer cultischen, einer gottes-

dienstlichen Entsagung, und darin sei ihr Realwerth gelegen. Die Beiopfer dienen lediglich dazu, die Abstinenz und respective (beim Friedopfer) das Opfermahl zu erweitern, sie auch auf die vorzüglichsten Genußobjecte aus dem Bereich der Vegetabilien auszudehnen. Die selbstständigen unblutigen Opfer unterscheiden sich von den blutigen hauptsächlich dadurch, daß ihnen keine symbolische Lebenshingabe vorausgeht, weil der Opfernde nicht primär seine Todeswürdigkeit vor Gott, sondern sein verkehrtes unpriesterliches Verhältniß zur unfreien Creatur im Auge hat. Daraus dürfte auch zu folgern sein, daß die Darbringung selbstständiger Mincha in der Regel freundlichere Veranlassungen hatte als die meisten blutigen Opfer, daß man zumeist zum Zwecke einfacher Danksagung, Bitte wohl auch direct zur Sühne von Infirmitäts-Sünden selbstständige unblutige Opfer brachte. Uebrigens fehlte der Mincha auch in den erstgenannten Fällen der Charakter der Sühne keineswegs; das Abstiniren des Opfernden hängt mit aus der Sünde stammenden Zuständlichkeiten zusammen, hat beim sündenbefleckten Menschen jederzeit satisfactorischen Charakter[1]) auch wenn der erstrebte Hauptzweck nicht Sühne, sondern Dank oder Bitte ist. Direct auf Sühne zielte die Mincha in dem Lev. 5, 11—13 erwähnten Falle ab als Sündopfer des Armen. Ausdrücklich erwähnt hier der heilige Text (13), daß die Sünde des Armen durch die Mincha gesühnt werde. Woher aber sollte letzterer die Sühnekraft, soweit diese durch das opfernde Subject bedingt ist, erwachsen als eben daraus, daß sie büssende Entsagung ist?[2]) Auch

[1]) Sühnekraft wird ganz parallel mit den Schlachtopfern auch der Mincha zugeschrieben I. Sam. 3, 14. womit zu vergleichen ist Ezech. 45, 15. 17. und Num. 17, 11 (Rauchopfer sühnt).

[2]) Ganz richtig bemerkt Kurtz (S. 69) in Beziehung auf das unblutige Sündopfer: „das Surrogat (hier Mincha) muß doch in irgendwelcher verwandtschaftlichen Beziehung zu der eigentlich erforderlichen Sache stehen, wenn es auch an Werth und Bedeutung noch so sehr unter ihr stehen mag; als Surrogat der Kaffeebohnen können z. B. Eicheln nicht aber Steine dienen." — Wir fragen nun, wo liegt die verwandtschaftliche Beziehung zwischen blutigem und unblutigem Sündopfer? Die Antwort, welche Kurtz gibt ist künstlich; wie einfach dagegen löst sich die Frage nach unserer Theorie! Tödten und Blutsprengen haben nur symbolisch typischen Charakter, können daher aus gewichtigem Grunde wegfallen; der subjective Realwerth des Opfers liegt in der Abstinenz, und hierin stehen sich blutige (Opferbrand) und unblutige Opfer im Wesentlichen ganz gleich, hierin liegt ihre „verwandtschaftliche Beziehung"; bei ganz Armen ist das Object der Abstinenz billigermassen geringer als bei Reichen.

das unblutige Eiferopfer wird (Num. 5, 15 mit sichtlicher Bezugnahme auf Lev. 5, 11) unzweideutig als primär sühnend bezeichnet, sei es nun, daß die Sühne dem eifernden Manne oder dem verdächtigen Weibe gelte. Daß letzteres in der Mincha ihre Werke vor Gott bringe, ist doch eine gar zu sonderbare Annahme; sollte vielleicht das Gerstenmehl als eigenes Bekenntniß der Schlechtigkeit ihrer Werke erscheinen? —

Daß von den selbstständigen unblutigen Opfern in der Regel (nur die Priester- und Hohepriester-Mincha wurde ganz verbrannt) bloß ein kleiner Theil in's Feuer kam, welcher vor Gott die ganze Gabe vertreten und in Erinnerung bringen mußte (אזכרה), und daß ferner der Opfernde vom Genuß der geheiligten (hochheiligen) Opferspeise regelmäßig ausgeschlossen war, dürfte sich wohl am Besten aus dem geringeren Umfang dieser Opfer und aus Rücksichtnahme auf die Priester erklären, welche vom Altare lebten.

Daß nicht bloß Brod und Wein, sondern auch Oel und Weihrauch respective Räucherwerk zunächst unter dem Gesichtspunct der Abstinenz aufzufassen seien, wurde schon bemerkt auch früher schon angegeben, warum Honig und Sauerteig vom Altare ausgeschlossen waren. (§. 11, n. 3. Anm.)

Wiewohl ich bisher das Mincha-Material nur nach seiner realen Seite, nur unter dem Gesichtspuncte wirklicher Abstinenz in Betracht gezogen habe, bin ich doch weit entfernt, ihm alle und jede ideale oder symbolische Bedeutung abzusprechen; nur hat man für deren Feststellung fast keinen sichern Halt, woher sich das auffallende Schwanken der Ausleger erklärt; um so entschiedener muß am Realwerth der unblutigen Opfer festgehalten werden.

3. Auch die Mincha des Heiligen kommt gleich der Vorhofs-Mincha zuerst als materielle Entsagung, als gottesdienstlicher Verzicht auf Besitzobjecte in Betracht. Freilich bringt sie der Einzelnen nicht unmittelbar, aber sie wurde aus den Beiträgen der einzelnen Israeliten (heilige Schekel) beschafft, (Nehem. 10, 33. 34) und erscheint somit in allen ihren Bestandtheilen (Rauchopfer, Schaubrode, Lichtopfer) als Opfer der gesammten Gemeinde, des gesammten Bundesvolkes. Darum ist ihre Stätte das Heilige, wo ja auch das Sühneblut der Gemeinde-Sündopfer gesprengt werden mußte. Diese Mincha war ein stetiges, augenfälliges Bekenntniß, daß Israel als Bundesvolk verpflichtet und bereit sei, den Geschöpfen gegenüber Ent-

sagung zu üben, in büßender Gesinnung aus Liebe zu Gott und behufs der Vereinigung mit ihm sich im Genuß derselben zu beschränken. Im Hebräerbriefe 9, 9 wird das Heilige als „Symbol der gegenwärtigen Zeit" d. i. als Abbildung des Zustandes bezeichnet, in welchem das Gottesvolk vor Christus sich thatsächlich befand, ein Zustand, gemäß welchem unblutige (δῶρα) und blutige (θυσίαι) Opfer gebracht werden, die nicht wahrhaft zu sühnen vermochten. Außer der Blutsprengung bei gewissen Sündopfern waren es hauptsächlich die unblutigen Opfer des Heiligen, welche dessen Raum zur παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα machten, und zwar charakterisirten sie ihn als Abbild der Gegenwart eben dadurch, daß sie die thatsächliche Abstinenz Israels waren, eine Entsagung, die freilich nicht vermochte, aus dem sie causirenden Zustand der Infirmität zu befreien, wie schon die stetige Wiederholung der Mincha des Heiligen erschließen ließ.

Ich bin weit entfernt, zu läugnen, daß die Mincha des Heiligen außer ihrem Realwerth und der schon besprochenen symbolischen Bedeutung auch noch eine anderweitige symbolische Bedeutung gehabt habe, daß sie z. B. andeutete, Israel (zwölf Stämme, zwölf Schaubrode) habe die Pflicht, sein leibliches (Schaubrode und Wein = leibliche Nahrung = Leibesleben) und sein vom Offenbarungslicht durchdrungenes geistiges Leben (Lichtopfer) im Gebete (Rauchopfer), in Acten der Anbetung, des Dankes u. s. w. an den Bundesgott (im Allerheiligsten) hinzugeben; allein da ich diese und ähnliche Deutungen nicht befriedigend zu begründen weiß, lasse ich sie lieber bei Seite.

4. Ueber allen Zweifel erhaben dürfte es sein, daß die Mincha — die des Vorhofes sowohl als die des Heiligen — auch eine typische Bedeutung hatte. Als Opferentsagung, welche ihr Ziel nicht zu erreichen vermochte und daher oftmalige Wiederholung heischte, appellirte sie gleich dem Opferbrand bei den blutigen Opfern an eine künftige Entsagung, welche die Genußsuchtssünde unserer Stammeltern und all' die Genußsucht ihrer Nachkommen endgiltig zu sühnen, das rechte Verhältniß zu Gott und den Frieden mit der äußern Schöpfung wieder herzustellen, letztere wieder zu verklären und völlig unschädlich zu machen (Isai. 11, 6 ff. 65, 25) im Stande wäre. Hiernach hat nicht etwa bloß das blutige, sondern auch das unblutige Opfer in der Entsagung Christi sein πλήρωμα, jenes in der Entsagung vom eigenen Leben im blutigen Tod, dieses in den anderweitigen Entsagungen, wie sie der Heiland in den Tagen seines Fleisches, namentlich in seinem

Leiden geübt hat (vgl. Hebr. 10, 8 und Ps. 39, 7. זבח ומנחה). Wenn — wie im vorigen Paragraphen gezeigt wurde — das Heilige Typus der Kirche war, dann kann es um so weniger bezweifelt werden, daß die Schaubrode (Brod und Wein) ein Typus der Eucharistie gewesen, als auch Malachias 1, 11 eine Welt-Mincha in Aussicht stellte. Typisch gedeutet ist das ewige Licht Symbol Christi, der sich in seiner Kirche auf Erden als Licht erweist πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Joh. 1, 4. 14), und das Rauchopfer erscheint als Vorbild des hoheprieſterlichen Fürbittgebetes, welches Christus in Verbindung mit dem Vollzug des Sühnopfers (Blutsprengung am Räucheraltar) auf den Altären der Kirche Gott darbringt.

§. 17.

Die Wirkungen des mosaischen Opfers.

1. Als spezifische Wirkung der mosaischen Opfer erscheint die כַּפָּרָה, die Sühne, welche in der Opferthora unzähligemal erwähnt ist.[1]) Man hat in neuester Zeit fast allgemein angenommen, daß die Sühnekraft des Opfers ausschließlich im Blute liege, daß in Folge dessen nur die blutigen Opfer sühnend wirken und daß bei diesen selber die Blutsprengung als der centrale Sühnungsact erscheine. Ich habe mich schon oben (§. 11, 4. §. 15, 2 u. ö.) gegen ausschließliche Blutsühne erklärt, muß aber gleichwohl hier nochmal und eingehender auf diesen äußerst wichtigen Fragepunct zurückkommen.

2. Nicht bloß durch Blutsprengung, nicht bloß durch blutige Opfer wird nach alttestamentlicher Anschauung Sühne vor Gott bewerkstelliget, sondern auch durch Gebet (Exod. 32, 30), durch Feuereifer für den Herrn (Num. 25, 13) durch einfache Weihegeschenke (קרבן), die noch nicht eigentlichen Opfercharakter haben (Num. 31, 50), durch Entrichtung der Heiligthumssteuer (Exod. 30, 15) durch Anzünden von Rauchopfer (Num. 17, 11 vgl. I. Chron. 6, 34) durch Darbringung

---

[1]) Die LXX. übersetzen Lev. 6, 19 das hebräische חַטָּא (entsündigen) kurzweg mit ἀναφέρειν (Vulg. offerre), woraus ersichtlich, daß sie die Begriffe „Sühnen" und „Opfern" für nahezu identisch hielten, und jedenfalls die Sühne nicht aus einem einzelnen Opferacte z. B. der Blutsprengung, sondern aus dem gesammten Opfervollzug ableiteten.

von unblutigen Opfern aller Art (Lev. 5, 13. Num. 5, 15. I. Sam. 3, 14. Ezech. 45, 15. 17); und es ist hiernach jedenfalls sehr einseitig, für den mosaischen Cult nur Sühne durch blutige Opfer anzuerkennen.

Nicht minder einseitig ist es, bei den blutigen Opfern die Sühnekraft auf den Act der Blutsprengung einzuschränken. Am stärksten ist die Blutsprengung unstreitig bei den Sündopfern betont, und muß man daher erwarten, wenn irgendwo, so werde bei dieser Opfergattung das „Sühnen" ausschließlich der Blutsprengung beigelegt werden. Dem ist aber nicht so; vielmehr wird im Kanon für die Sündopfer (Lev. Kap. 4) durchweg zuerst Handauflegung, Schlachtung, Blutsprengung und Verbrennung der Opferstücke im Altarfeuer somit der ganze Opferproceß erwähnt und dann erst der Sühne gedacht, offenbar weil diese als Resultat der ganzen Opferhandlung, sofern sie satisfactorischen und mittlerischen Charakter hat, gedacht ist (Lev. 4, 20. 26. 31. 35.) An unzähligen Stellen des Pentateuch (Lev. 1, 4. 5, 6. 10. 16. 18. 26. 12, 7. 8. 14, 19. 31. Num. 6, 11 u. s. w.) erscheint das Opferdarbringen geradezu als identisch mit Sühnen, und wird sonach, da ersteres doch nicht bloß im Blutsprengen besteht, sondern jedenfalls auch das Fleischverbrennen durch den Mittler umfaßt, die Sühne aus dem gesammten Opferact abgeleitet, der als solcher seinen Abschluß im Opferbrand findet; denn das Opfermahl fällt nicht mehr unter den Begriff satisfactorischer und mittlerischer Thätigkeit, sondern ist fructus sacrificii, erscheint als das erreichte Ziel der Opferthätigkeit. — Auch Exod. 29, 33 deutet darauf hin, daß die Sühne erst im Opferbrand ihren Abschluß fand, denn nur bei dieser Annahme wird recht klar, warum von den Opfermahlstücken gesagt werden kann, die Priester seien damit gesühnt worden; indem nämlich ein Theil des Opfermaterials verbrannt und dadurch auch der andere Theil geheiligt und zur Opfermahl-Speise verklärt wurde, erhielt die Versöhnung und Weihung der Priester ihren Abschluß. Die reale Abstinenz, wie sie im Opferbrand vom Opfernden geübt (subjective Seite) und von Gott acceptirt wird (objective Seite), vollendet den Sühneact; auch das nichtverbrannte Opfermaterial, von dem hier das Gleiche gilt wie vom verbrannten, war also beim Vollzug der Kapparah constitutiv, und es konnte daher von demselben mit Recht gesagt werden, die Priester seien durch selbes gesühnt (אֲשֶׁר כִּפַּר בָּהֶם). Auch in der parallelen Stelle Lev. 8, 34 wird die Sühne nicht aus einem einzigen der verschiedenen Priesterweihacte,

etwa aus der Blutsprengung, sondern aus dem ganzen Ritus abgeleitet.

Angesichts dieser zahlreichen Stellen erscheint es doch gewiß als völlig unbegründet, die Sühne auf den Act der Blutsprengung einzuengen und zum Beweis dafür auf Stellen wie Exod 30, 10. Lev. 6, 23. 8, 15. 16, 16. hinzuweisen. Freilich für's Heilige und Allerheiligste, wo kein Verbrennen der Fleischstücke stattfinden durfte, und wohin vom blutigen Opfer nichts kam, als Blut, konnte die Lustration nur aus der Blutsprengung abgeleitet werden; aber dieses Blut war nur sühnekräftig als vergossenes, also in Folge der Schlachtung und als Blut eines Opferthieres, welches (ganz oder theilweise) für den Opferbrand bestimmt war. Auch hier darf also die Blutsprengung und die ihr beigelegte Wirkung nicht von den übrigen Opferacten losgerissen werden.

3. Was nun den Begriff der Opfersühne selber betrifft, so ist er bekanntlich sehr schwer festzustellen. Daß die Grundbedeutung der Wurzel von כִּפֶּר „bedecken" sei, ergibt sich aus den verwandten Dialecten mit ziemlicher Sicherheit; dunkel aber ist, mittelst welcher Gedankenverbindung aus dieser Grundbedeutung die abgeleitete Bedeutung gewonnen wurde, welche dem כִּפֶּר in der mosaischen Opfersprache eignet. Da philologische Erörterungen unserem Zwecke fern liegen, beschränken wir uns darauf, hier in Kürze nur das Allerwesentlichste zu bemerken.

Die protestantischen Theologen denken meist an ein Bedecken d. i. Zudecken der Sünde und respective des Sünders, auf daß der Zornesblick Jehova's nicht mehr auf sie falle.[1]) Mit Recht sagt

[1]) So noch neuestens Philippi IV. 2. S. 264. und Wangemann I. S. 119; im Grund genommen auch Ritschl a. a. O. S. 494 f. Was Philippi a. a. O. gegen Kurtz vorbringt, ist nicht von Belang; Job 9, 24 paßt nicht als Parallele zu Gen. 32, 21, da es an letzterer Stelle sich um ein „Bedecken" des zornglühenden Angesichtes handelte zu dem Behufe, um es sofort als freundliches zu schauen, was ein Löschen der Zornesgluth voraussetzt, indeß die Stelle bei Job von einem Bedecken des Angesichtes zu dem Behufe des Nichtsehens redet (vgl. I. Sam. 12, 3). Auch Sprüchw. 16, 14. handelt es sich darum, daß des Königs zornverdüstertes Antlitz licht gemacht (vgl. das erste Glied des nächsten Verses), daß wenigstens sein Grimm beseitigt, nicht bloß bedeckt wird, und zwar nicht mit Geschenken, von denen gar nicht die Rede ist, sondern durch geistigen Einfluß eines Weisen. — Die Ausrede, daß Isai. 28, 18 כפר nicht direct zerstören sondern „verschwinden machen" (Deuteronom. 21, 8—9) bedeute, ist

Kahnis (I. S. 271), es verstoße gegen den Ernst des Gesetzes, anzunehmen, die Sünde werde bloß zugedeckt und fügt dann hinzu, es werde ihr vielmehr die Kraft genommen, zwischen Gott und den Sünder zu treten. Auch Kurtz nimmt כִּפֶּר im Sinne von unwirksam machen, und redet von einer Deckung, „durch welche die klagende und verdammende Macht der Sünde, ihr Gottes Zorn und Strafe erregendes Wesen gebrochen, unschädlich und ohnmächtig gemacht wird" (S. 49). Uebrigens ist auch diese Auffassung noch nicht ausreichend, nicht consequent; denn offenbar existirt die Sünde nicht mehr, ist zerstört, wenn sie dem heiligen, allwissenden Gott gegenüber ihre verdammende Macht verloren hat; oder als was sollte sie noch existiren? als Sünde nicht mehr, sonst müßte sie auch fort und fort den Zorn des heiligen, allsehenden Gottes herausfordern.

Und so dürfte es sachlich und sprachlich (im Hinblick auf Stellen wie Gen. 32, 21. Sprüchw. 16, 14. Isai. 28, 18) wohl gerechtfertiget sein, dem כִּפֶּר der Opferthora die Bedeutung des Zerstörens, des Auslöschens der Sünde beizulegen. Wird etwas, das Leben hat und zu dessen Fristung der Luft bedarf, stark und ganz, wird es um und um bedeckt (Pielform), so wird durch solch' ein Bedenken sein Leben zerstört; deßgleichen wenn Feuer oder Licht ringsum zugedeckt wird (couvre feu — ignitegium), so erlischt es. An ein ähnliches, zerstörendes Zudecken scheint man gedacht zu haben, als man mit dem Wurzelworte כָּפַר den Begriff der Sündensühne zu verbinden begann.

Als Gegenstand dieses ertödtenden, erstickenden Bedeckens erscheint die Sünde,[1]) noch öfter aber die Person oder Seele (נֶפֶשׁ), welcher die Sunde inhärirt;[2]) und damit kein Zweifel entstehe, daß die Person, daß die Seele nur umwillen der ihr anhaftenden Sünde

---

werthlos; was man verschwinden macht, so daß es nicht mehr besteht (לֹא תָקוּם), das hat man eben zerstört. Philippi gibt zu, daß כפר zuweilen in die Bedeutung „zerstören" übergehe, wenn das Object darnach sei; wir fragen, ob nicht gerade die Sünde ein solches Object sei, das nicht bloß zugedeckt, sondern zerstört werden soll? Und steht es dem heiligen Gott, respective seinem Repräsentanten, dem Priester zu, das Unheilige nur zuzudecken?

[1]) Bald steht bei diesem nächsten Object des Bedeckens die Präposition עַל (הִטְאָה עַל; Lev. 4, 35. 5, 13. 18. 27. 19, 22) bald die Präposition בְּעַד (Exod. 32, 30) bald ist der reine Objectsaccusativ gebraucht (Ps. 78, 38. Isai. 6, 7. 22, 14 und ö.), einigemal die nota Dativi (sive commodi sive incommodi) z. B. Num. 35, 33.

[2]) לְכַפֵּר עָלָיו; Lev. 1, 4. 4, 31. und ö. לְכַפֵּר עֲלֵהֶם; Lev. 5, 21.

Gegenstand des Kipper sei, ist häufig neben der zu sühnenden Person auch noch die Sünde als Object der Sühne erwähnt: וכפר עליו הכהן על חטאתו (Lev. 4, 35. 5, 13.) Auch Sachen, Geräthe, Räumlichkeiten erscheinen als Object der Sühne (Exod. 29, 37. 30, 10. Lev. 14, 53. 16, 16 ff.), sofern sie nämlich als befleckt, als durch Sünde verunreiniget erscheinen. Nur selten wird das Object der Sühne gar nicht ausdrücklich genannt, weil in solchen Fällen aus dem Zusammenhang klar genug zu ersehen ist, auf welche Personen die Sühne sich beziehe; vgl. z. B. Lev. 6, 23. 7, 7. 16, 17. 27.

Man hat (Ritschl a. a. O. S. 489 ff.) gemeint, weil das כִּפֶּר עָלָיו in der Regel nur bei Erwähnung der Sünd- und Schuldopfer mit der Apposition על חטאת oder מחטאתו versehen sei, dürfe nicht schon dem כפר an sich der Begriff „sühnen" vindizirt werden, sondern es komme ihm derselbe nur für Sünd- und Schuldopfer und auch bei diesen nur in secundärer Weise, keineswegs aber auch bei den Brand-, Fried- und Speisopfern zu; sein Grundbegriff sei „repräsentiren[1]) vor Gott." „Der Priester indem er Leben (in der Blutsprengung) und Substanz der Gabe (im Opferbrande) Gott aneignet, repräsentirt den Geber vor Gott, der nach den Cultusordnungen nicht selbst Gott nahen, nicht selbst sich Gott präsentiren darf (warum nicht?) Wenn aber der besondere Erfolg der Sündenvergebung für Vergehungen aus Versehen an die Repräsentirung durch die priesterlichen Handlungen geknüpft ist, so ist nicht der Stoff an sich, der Gott zugeeignet wird, sondern die allgemeine Verordnung dieser Opfer zu dem bestimmten Zwecke durch den mit seiner Heiligkeit und Gnade dem Volk zugewandten Gott der Grund jenes Erfolges." So Ritschl, der, wie mir scheint, mit dogmatischen Vorurtheilen bezüglich der Versöhnung in Christo an die Beurtheilung des mosaischen Cults herantrat, und daher für denselben eine Versöhnungs- und respective Opfertheorie statuirte, die wohl von großer Gewandtheit des Verfassers zeugt, aber höchst künstlich ist, was ich für meine Zwecke hier nicht des Näheren darthun will. Nur darauf muß ich hinweisen, daß im

---

[1]) Hiernach bedecken die Opfergaben respective die vom Priester mit ihnen vollzogenen Acte den Opfernden, lassen ihn nicht direct vor Gott erscheinen, sondern stellen ihn hinter die Opfergabe; aber indem sie ihn zugleich indirect durch die Opfergabe so erscheinen lassen, wie diese selbst ist, nämlich als wohlgefällig vor Gott, vertreten, repräsentiren sie ihn vor Gottes Angesicht (S. 495).

Buche Job (1, 5. 42, 8), dessen Verfasser ohne Zweifel die mosaische Opferthora kannte, das Kipper beim Brandopfer ganz unzweideutig als Sühnen von Sünden aufgefaßt wird, woraus wir die Berechtigung ableiten, auch das Kipper bei den Brand- und Friedopfern des Mosaismus in solchem Sinn zu fassen, obschon bei ihnen zu dem כפר עליו in der Regel (vgl. übrigens Lev. 5, 10) die Apposition על חטאת u. dgl. nicht gemacht ist, und zwar, wie uns scheint, aus dem einfachen Grund nicht gemacht ist, weil bei Brand- und Friedopfern die Sühne sich nicht auf bestimmte, actuelle Sünden bezog, und daher auch mehr in den Hintergrund trat als bei Sünd- und Schuldopfern.

Aus dem Erörterten dürfte sich hinlänglich ergeben haben, daß die mit כִּפֶּר bezeichnete Wirkung der mosaischen Opfer zunächst im Ertödten der Sünde bestehe. Ist aber die Sünde vernichtet, getilgt, so ist die nothwendige Folge, daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt, daß sie sammt ihrer Schuld und Strafe von und vor ihm erlassen, verziehen ist; auf diese übrigens selbstverständliche Wirkung der Opfersühne weist der heilige Text nicht selten noch eigens und ausdrücklich hin in dem oft wiederkehrenden וְנִסְלַח לוֹ (Lev. 4, 20. 26. 31 u. ö; Subject des סלח ist Jehova; vgl. Exod. 34, 9. Num. 14, 19. 30, 13. Jerem. 5, 7.). Ist die Sünde gelöscht, verziehen, so ist der Mensch ihrer ledig (Präpos. מִן in Verbindung mit כפר z. B. מחטאתו Lev. 4, 15 u. ö.), ist entsündigt (חִטֵּא) ist von deren Schmutz gereiniget, weßhalb טהר als Folge des כפר erscheint z. B. Lev. 16, 30. Ezech. 43, 26, und im Hebräerbriefe καθαρίζειν ganz gleichbedeutend mit כפר gebraucht ist (1, 3. 9, 14. 22).

4. Doch in dieser negativen Thätigkeit, im Tilgen der Sünde, in der Reinigung von ihr erschöpft sich die Wirkung der mosaischen Opfer noch nicht; diese ist wesentlich auch positiver Natur; das Opfer beseitigt nicht bloß Gottes Mißfallen, sondern macht den Opfernden auch wohlgefällig vor Gott. Darauf weist außer vereinzelnten Stellen (wie Lev. 1, 4. 19, 5. 22, 21 ff. vgl. Isai. 43, 23. 56, 7) das so häufig wiederkehrende ריח ניחח ליהוה („Wohlgeruch dem Ewigen") hin, das allerdings zum öftesten vom Brandopfer ausgesagt ist, bei welchem das gesammte Opfermaterial als Opferduft emporstieg, übrigens auch auf alle anderen Opferarten, auf Friedopfer (Lev. 3, 5) Sündopfer (Lev. 4, 31) und Speisopfer (Lev. 2, 2 u. ö.) Anwendung gefunden hat.

Es ist unbiblisch, die Blutsprengung als die bloß negative Sühne (Deckung der Sünde) den Opferbrand aber als die positive Heiligung aufzufassen, und sofort die Behauptung aufzustellen, das Sündopfer, in welchem die Blutsprengung betont ist, stelle vornehmlich die negative Sühne, das Brandopfer hingegen vorherrschend die positive Erwerbung der Gerechtigkeit und des göttlichen Wohlgefallens dar (Philippi S. 312); die Schrift kennt eine solche Scheidung nicht; der Opferbrand, auf welchem das „Wohlgefallen Gottes" ruht, ist ein Moment der einen Sühne, wie ein Blick auf Lev. 4, 31 und andere Stellen zeigt. —

Gegenstand des in Rede stehenden göttlichen Wohlgefallens ist zunächst der Opferqualm, die im heiligen Feuer geläuterte und verklärte Opfergabe; aber sie ist es nicht an und für sich, sondern als Ausdruck der Gesinnung, des Entsagungs-Geistes ihres Darbringers; dieser, sofern er in Reue und Glauben symbolisch (in der Schlachtung des Opferthieres und im Verfahren mit dem Blut) und thatsächlich (im Opferbrand) Entsagung geübt, an Gott sich hingegeben und sofort von Gott Gnade erlangt hat, ist Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Wohlgefällig wird der Mensch vor Gott nicht schon eo ipso durch Befreiung von der Sünde, vielmehr setzt das positive göttliche Wohlgefallen Mittheilung heiligender Kräfte voraus; darum erscheinen im heiligen Texte Sühnen und Heiligen in so naher Beziehung (Exod. 29, 37. Lev. 16, 19; vgl. Jerem. 33, 8—9 u. ö.) und übersetzen die LXX das hebräischen כִּפֶּר Exod. 29, 33 geradezu durch ἁγιάζειν, was doch wohl zu der Annahme berechtiget, daß nach ihrer Anschauung das Sühnen auch eine positive Seite habe, von Heiligung nicht trennbar sei. Wie der Patriarch Jakob durch seine Geschenke keineswegs bloß den Zorn vom Antlitz seines Bruders Esau verscheuchen, sondern sicherlich auch dessen Auge freundlich leuchten machen, des Bruders Haß in herzliche Liebe verwandeln wollte (vgl. Gen. 32, 21 mit 33, 4), wie also Jakobs כַּפְּרָה פָנִים (Gen. 32, 21) außer der negativen auch seine positive Seite hatte, so verhält es sich analog mit der Sühne durch Opfer, welche letztere vor den Ewigen gebracht werden, nicht bloß um seinen Zorn abzuwenden, sondern auch um zu bewirken, daß er sein Antlitz in Gnaden über dem Opfernden leuchten lasse, mit Wohlgefallen auf ihn schaue.

Daß man sich jüdischerseits die Opfersühne keineswegs als ein

bloßes Bedenken der Sünde vor Gottes Augen, sondern als eine wahrhaftige, tiefe innerliche Umstimmung des zürnenden Gottes zu huldvollem Wohlwollen gedacht habe, erhellt in eclatantester Weise daraus, daß die LXX das hebräische כִּפֶּר der Opferthora gewöhnlich mit ἐξιλάσκεσθαι und (seltener) mit ἱλάσκεθαι übersetzen.[1] Gleich den Klassikern gebrauchen sie ἐξιλάσκεσθαι zum öftern in medialer Bedeutung im Sinne von ἵλαον (ἱλαρὸν) ποιεῖν, gnädig, freudig, huldvoll stimmen, wobei als Object dem Zusammenhang gemäß nur Gott gedacht werden kann; er soll durch das Opfer in Beziehung auf den Opfernden (περὶ αὐτοῦ) rücksichtlich der Sünde desselben (περὶ τῆς ἁμαρτίας) gnädig gestimmt, soll versöhnt werden[2], so daß er fürder

---

[1]) Vgl. Exod. 30, 10. Lev. 1, 4. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 6. 13. 16. 18. 26. 6, 23 (30) 7, 7 (6, 37). 9, 7. 10, 17. 12, 7. 8. 14, 18. 31. 53. 15, 16. 30. 16, 6. 10. 11. 16—18. 20. 27. 30. Num. 5, 8. 17, 11 (16, 47) 25, 13. 28, 30. 31, 50; vgl. Gen. 32, 21. Ezech. 45, 15—20. u. ö.

[2]) Die Construction mit einfachem oder doppeltem περὶ (Hebr. עַל) ist die gewöhnlichste: ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ (αὐτῶν); oder ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ἱερεὺς περὶ τῆς ἁμαρτίας; bei der versöhnenden Blutsprengung auf gottesdienstliche Geräthe steht ἐπὶ mit Genitiv (Exod. 30, 10. Lev. 16, 18 u. ö.); einigemal fehlt jegliche Objectsangabe und ist nur die Stätte der Sühnung mit ἐν (ἁγίῳ) bezeichnet, so Lev. 6, 30 (23). 16, 17. 27. Als nächstes Object zu ἱλάσκεσθαι kann und muß in der Regel θεόν ergänzt werden (vgl. Zachar. 7, 2), und es hieße in der That den LXX völliges Brechen mit dem griechischen Sprachgebrauch zumuthen, wenn man mit Delitzsch u. A. annehmen wollte, daß sie gleich anfänglich ihr ἱλάσκεσθαι ganz analog dem hebräischen כִּפֶּר behandelt und als nächstes Object desselben nicht Gott, sondern den Sünder und respective die Sünde betrachtet haben; wozu dann die auffallende Construction mit dem doppelten oder einfachen περὶ? und wie erklärt sich dann der passive Sprachgebrauch von ἱλάσκεσθαι (= propitium reddi), wobei unzweifelhaft Gott als Subject erscheint, wie z. B. I. Sam. 6, 3. Ps. 78 (77), 38. 79 (78), 9 u. ö. Uebrigens will nicht geläugnet werden, daß später, als man die Construction mit περὶ zu schwerfällig fand, ἱλάσκεσθαι die Bedeutung sühnen (die Sünde) statt versöhnen (Gott) erhielt; einen Anfang zu solcher Umbildung des Sprachgebrauches kann man schon im Pentateuch finden; aber nur an Stellen, wo von der Sühne solcher Geräthe und Räume die Rede ist, an welchen man Gott gegenwärtig dachte; so Lev. 16, 16. 20. vgl. Ezech. 43, 20. 26. 45, 20; — übrigens selbst dem Siraciden, bei welchem ἱλάσκεσθαι zum öftern mit dem einfachen Objectsaccusativ construirt und somit im Sinne von sühnen genommen wird (3, 3. 29. 5, 6 u. ö. Dan. 9, 24) ist die ältere Constructionsweise mit περὶ noch nicht ganz fremd (16, 7.). An diesen spätern Sprachgebrauch der LXX lehnt Hebr. 2, 17 an. Für die Lehre vom „Zorn Gottes" ist der Sprachgebrauch des ἱλάσκεσθαι sehr wichtig.

nicht mehr mit Zornesblicken, sondern wohlgewogen (ἵλεως), mit freundlichem Vaterauge (ἱλαρός) auf den Opferer niederschaut.

Lediglich auf alttestamentliche Zeugnisse uns stützend, dürfen wir sonach unbedenklich behaupten, die Opfersühne sei schon im Mosaismus als eine negative und positive gedacht worden, als Vernichtung von Sünde (Schuld und Strafe) und als Erhebung in ein Verhältniß, in welchem der Mensch von Gott freundlich angeblickt (Ezech. 43, 27. vgl. Jerem. 6, 20) und gnädig behandelt wird, was voraussetzt, daß die Sünde in ihm vernichtet und an deren Stelle Etwas getreten sei, was ihn zum Freunde und Liebling Gottes macht. Am Klarsten zeigt sich das beim Opfermahle, das Frucht der erzielten Sühne ist, sie als Basis vorausgesetzt. Wie früher gezeigt wurde, sitzt derjenige, welcher das Opfermahl genießt, am Tische Gottes, erscheint also nicht bloß als ein Solcher, welchem Gott nicht mehr zürnt (in Folge von Aufhebung der Sünde und Schuld), sondern als Einer, der Gottes Freundschaft genießt, sein Haus- und Tischgenosse ist, darum in positiver Weise ihm ähnlich und verwandt sein muß; denn nur Verwandtes zieht sich inniger an.

5. Unsere bisherige Erörterung über die alttestamentliche Sühne läßt schon erschließen, daß wir dieselbe keineswegs auf „Versündigungen gegen das Cäremonialgesetz," auf die Verletzungen der „äußeren theokratischen Reinigkeit" einschränken,[1]) vielmehr der Ansicht sind, daß es sich bei den Opfern immer auch um Sühne im moralischen Sinn, und keineswegs bloß um äußerlich theokratische Legalität gehandelt habe. Auch das Cäremonialgesetz, welches ja Gott selber und sicherlich in weisester Absicht gegeben hat, verpflichtete den Israeliten im Gewissen, und durch Verletzung dieses Gesetzes erwuchs ihm nicht bloß die Schuldigkeit, vor dem äußeren Forum der Theocratie so zu sagen juridische Sühne zu leisten, sondern erwuchs ihm allererst eine sittliche Schuld vor Gott. Schon a priori aus pur innern Gründen ist es im höchsten Grad unwahrscheinlich, daß es sich im mosaischen Cult um weiter nichts als um „Wiederherstellung der (le-

[1]) Wie z. B. Bähr und Philippi; auch Hanеberg neigt zu dieser Ansicht hin (S. 455), verweist übrigens anderorts (S. 413. vgl. 455) doch wieder auf die Mischna, der zufolge selbst die gröbsten Vergehen gegen die Sittlichkeit Gegenstand der Opfersühne waren; — dagegen Karch Bd. II. S. 335. Stöckl S. 275. Kurtz S. 155. u. A.

vitischen) Fleisches-Reinheit" gehandelt habe. Uebrigens spricht es die heilige Schrift selber klar genug aus, daß nicht bloß die Verletzung gewisser Cäremonialgesetze, sondern die Verletzung jeglichen göttlichen Gebotes (somit auch des Decaloges) Gegenstand der Opfersühne sein könne (vgl. Lev. 4, 2. 13. 27. 5, 17. 20 ff. 19, 20 ff. u. ö.), vorausgesetzt, daß die betreffende Sünde nicht mit „erhobener Hand" sondern aus Verirrung (בִּשְׁגָגָה) und Unkenntniß (וְלֹא יָדַע) begangen wurde. [1])

Wir dürfen daher unbedenklich annehmen, daß im alten Testamente die meisten actuellen Sünden der Sühne durch Opfer fähig waren, und zwar durch Sünd- respective Schuldopfer, indeß Brand- und Friedopfer mehr auf die Sühne der angestammten Sündhaftigkeit abzielten.

6. Nicht bloß Uebertretungen des „vergänglichen Ritualgesetzes" also, sondern auch Verletzungen des „unvergänglichen Sittengesetzes," bildeten das Object der mosaischen Opfersühne. Damit ist allerdings nicht auch schon dargethan, daß die betreffenden Sünden als sittliche Verschuldungen gesühnt werden sollten. Nicht bloß durch Uebertretung von Cäremonialgesetzen störte der Israelite sein Verhältniß zur Theocratie, sondern auch durch Uebertretung des natürlichen und des positiv göttlichen Sittengesetzes; wie die Uebertretungen der ersteren Art auch eine sittliche Schuld mit sich führten, so die Uebertretungen der letzteren Art auch eine theocratische; als theocratisches Volk hatte Israel die Pflicht heilig zu sein, weil sein Gottkönig heilig war

---

[1]) Die Begriffe „mit erhobener Hand" und בשגגה können wir nicht mehr genau fixiren. Nach Kurtz wären die Sünden mit erhobener Hand soviel als Kapitalverbrechen, auf welche Todesstrafe gesetzt war; Delitzsch versteht darunter alle Sünden, „in welchen sich mit dem Bewußtsein ihrer Gesetzwidrigkeit Widerwille gegen das Gesetz selbst und Selbstbefreiung von dessen Schranken verbinden;" aber wie dehnbar ist diese Bestimmung, wie unbrauchbar bei Beurtheilung eines vorliegenden Falles! — Daß die Sünden בשגגה keine völlig unvorsätzlichen und unwissentlichen sein können, ist a priori klar; als bloß materielle Sünden bedürften sie wenigstens vor Gott keiner Sühne. Es sind formelle Sünden, läßliche oder schwere, sittliche Verirrungen (שגג) und als Verirrungen nicht aus völlig klarer Reflexion, aus Plan und Haß gegen Gott hervorgegangen, sondern Product eines (durch Leidenschaft, sündlichen Hang u. dgl.) mehr oder weniger getrübten Gewissenstandes (לא ידע); ähnlich Stöckl, Delitzsch, Keil, Kliefoth, Wangemann u. A.; vgl. Hebr. 5, 2, wo πλανώμενοι und ἀγνοοῦντες ähnlich zu deuten sind.

(Lev. 19, 2); und so erschienen denn auch die Verletzungen des Sittengesetzes als Störungen des normalen Verhältnisses in und zur Theocratie, — bewirkten, daß der Betreffende kein würdiges, der Idee entsprechendes Glied der Theocratie mehr war. Man könnte nun annehmen, die mosaischen Opfer haben lediglich darauf abgezielt, die Sünden sofern sie Verletzungen des normalen theocratischen Verhältnisses waren, zu sühnen, gleichviel ob es Sünden gegen das Cäremonialgesetz oder solche gegen das Sittengesetz gewesen.

Hiernach hätte die Opfersühne das unmittelbare persönliche Verhältniß des Opfernden zu Gott nicht berührt, die sittliche Schuld nicht zu tilgen, im Gewissen nicht zu befriedigen, die innere, habituelle Gotteskindschaft nicht zu vermitteln vermocht; sie hätte lediglich in negativer Hinsicht die Verschuldung gegenüber der Theocratie getilgt (כִּפֶּר) in positiver Hinsicht wieder in den Stand eines der Idee entsprechenden und insofern gottgefälligen (רָצוֹן) Mitgliedes der Theocratie erhoben, hätte also, um mit den nachscholastischen Theologen zu reden, eine „expiatio et sanctitas legalis“ (Lugo) bewirkt, eine Entsündigung und Heiligung, die nicht das Innere des Menschen (sanctitas spiritalis) erfaßt, und insofern eine äußerliche (καθαρότης σαρκός) ist und bleibt, juridischen Charakter hat. Eine derartige Sühne konnten die Opfer zweifelsohne ex opere operato bewirken; dadurch daß der Priester als Repräsentant des theocratischen Gottkönigs die Opferleistung (beim Auffangen des Blutes, in der Zubereitung der Opferstücke) in Empfang nahm und mittlerisch an Gott hingab, konnte — wenn der Gottkönig selber bei Verleihung der Thora es so festgesetzt hatte — das gestörte Verhältniß zur Theocratie redintegrirt worden [1]). Bei solcher Auffassung der mosaischen Opfersühne ist es ganz leicht leicht, mit den im Hebräerbriefe (Kap. 9 und 10) enthaltenen Anschauungen vom mosaischen Opfercultus sich zurecht zu finden und geschieht auch dem in der Opferthora so oft wiederkehrenden „es versöhne sie der Priester“ noch annehmbar Genüge, obwohl zugestanden werden muß, daß die Thora keinerlei Restriction macht, sondern ohne irgend welche Einschränkung auf rein theocratische Störungen anzudeuten von den Opfern ganz allgemein „Sühne“

[1]) Die Opfer erschienen hiernach als die religiösen Strafleistungen an den Gottkönig, dem es als Herrn der Theocratie zusteht, zu bestimmen, wodurch die Störungen des theocratischen Verhältnisses zu beseitigen seien.

prädicirt, wobei doch Jedermann zunächst an sittliche Sühne zu denken geneigt ist. Erwägen wir ferner, daß die Opfer als die intensivsten religiös-sittlichen Thaten schon auf dem allgemein menschlichen Standpunct, daß sie ihrem Ursprung und Wesen nach darauf abzielten, den Menschen in's rechte religiös-sittliche Verhältniß zu Gott zu setzen, soweit möglich ethische Sühne zu bewerkstelligen, so muß uns schon a priori unwahrscheinlich sein, daß in dem mosaischen Culte, welcher die bloß naturrechtlichen Culte doch jedenfalls überragt, die Opfersühne das religiös-sittliche Verhältniß nicht berührt, eine innere Heiligung nicht einmal angestrebt, geschweige denn in Wirklichkeit vermittelt habe, sondern lediglich expiatio legalis gewesen sei. Nehmen wir endlich hinzu, daß die mosaischen Opfer keineswegs bloß für die damalige Gegenwart Bedeutung hatten, sondern in tief innerlicher Beziehung zum künftigen Opfer Christi standen, welches sie vorbildeten und für das sie Israel erzogen (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*), so legt sich von selbst die Vermuthung nahe, daß Christi Opfer, das seit dem Sündenfall anticipando wirksam war, gerade an den mosaischen Opfercult seine entsündigende und heiligende Kraft werde angeknüpft haben.

7. Und so drängt sich uns denn die Frage auf, ob und in wiefern den alttestamentlichen Opfern die Kraft realer innerer Sühne (*κατὰ συνείδησιν* Hebr. 9, 14) eigen gewesen sei, ob sie Entsündigung und Heiligung im Sinne des Christenthums zu bewirken im Stande waren und in welcher Weise? Daß sie eine solche Sühne aus sich das heißt als Acte des Opfernden und des mosaischen Opferpriesters nicht zu bewerkstelligen vermochten, ist von selbst klar und zudem im Hebräerbriefe (9, 9. 13. 10, 1—4) auf's bestimmteste ausgesprochen. Wenn sie gleichwohl wirkliche, religiös-sittliche Sühne vermittelten, so konnten sie das nur aus dem Schatze des künftigen Opfers Christi, [1]) und es frägt sich dann weiter, ob sie solche Sühne ex opere operato oder bloß ex opere operantis wirkten.

Daß Christi Opfer schon lange vor seinem äußeren Vollzug auf Golgatha, daß es schon seit der Promulgation des Protoevangeliums

---

[1]) Quae (sacrificia) si per se ipsa attendantur, nulli peccato possunt mederi; si autem res ipsae, quarum haec sacramenta (Typen) sunt, inquirantur, in eis inveniri poterit purgatio peccatorum. Augustin. quaest. 25. in Num. edit. Maurin. tom. III. pag. 401—2.

durch die ganze vorchristliche Zeit herab sühnend und heiligend gewirkt habe, kann nicht wohl bezweifelt werden; auch im Hebräerbrief, wo dem mosaischen Cult die Sühne- und Heiligungskraft so entschieden abgesprochen ist, herrscht gleichwohl die Ansicht, daß es schon lange vor Christus Gerechte, Gerechtigkeit, Gottgefälligkeit und eine reale Verbindung mit Gott gegeben habe (11, 4. 5. 6. 7. 12. 23.). Wer möchte auch glauben, daß jene alttestamentlichen Gerechten, die als Freunde und Vertraute Gottes erscheinen, nicht von der Erbsünde und etwaigen schweren actuellen Sünden befreit, sondern im Grunde ihres Herzens Feinde Gottes, Gegenstand seines Zornes gewesen seien?[1]) Von Abraham versichert uns die heilige Schrift wieder und wieder, daß ihm δικαιοσύνη zu Theil geworden. Oder sollte das „λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην" etwa bloß den Sinn haben, Gott habe den Glauben Abrahams vorläufig nur vorgemerkt, einstweilen im Buch des Lebens so zu sagen eingetragen, um in der Zukunft, wenn Christus die Gerechtigkeit durch seinen Opfertod erworben haben würde, dem Abraham auf Grund dieses seines Glaubens die Entsündigung und Heiligung, das ist die δικαιοσύνη zu verleihen, so daß also Abraham vor Gottes Augen in Wirklichkeit noch ein ἄδικος und die ihm anhaftende (Erb-) Sünde durch seinen Glauben und das künftige Verdienst Christi einstweilen nur zugedeckt gewesen wäre? Nimmermehr! Was der heilige Gott als δικαιοσύνη in Ansatz bringt (λογίζεται), das muß in Wirklichkeit auch δικαιοσύνη sein; nur weil und nachdem Gott den Glauben Abrahams ohne dessen Verdienst, aus gnädigem Belieben durch Eingießung der reinigenden und heiligenden Gnade zur δικαιοσύνη und dadurch den Abraham selber zu einem δίκαιος gemacht hatte, konnte er diesen Glauben als Gerechtigkeit in Ansatz bringen. Es ist daher kaum richtig, wenn Oswald (a. a. O. S. 64) sagt: „Die Sünde, sowohl die ererbte als die wirkliche, wurde im alten Bunde in Kraft des Glaubens und der Bußgesinnung einstweilen ignorirt oder übersehen, Schuld und Strafe der Sünde wurden einstweilen für die dießseitige Heilswirkung erlassen, mit dem Vorbehalte jedoch, daß dieser Erlaß nicht früher wirklichen Erfolg haben sollte, bis das Werk der Erlösung objectiv vollbracht sei." — Nimmt man einmal an (wie auch Oswald es thut), daß „schon in der vorchristlichen Zeit Rechtfertigung

[1]) Cf. Iren. adv. h. IV. 16. 2.

und Heilswirkung möglich und gewiß in vielen Fällen auch wirklich waren," und gibt man zu, daß die alttestamentlichen Frommen von der Erbsünde befreit, somit gerechtfertigt waren (Oswald S. 610), so fällt aller Grund hinweg, die vorchristliche Sühne als bloßes Ignoriren der Sünde aufzufassen, was consequent zu der Annahme führen würde, das כִּפֶּר der mosaischen Opferthora habe die Bedeutung „zudecken" und die alttestamentliche Sühne sei in keinem Sinn eine reale, sondern nur ein Bedecken der Sünde gewesen,[1]) eine Annahme, die sich uns schon oben (n. 3) als unstichhaltig erwiesen hat. Die Thatsache, daß die alttestamentlichen Gerechten erst mit Christi Himmelfahrt zur visio beatifica gelangten, beweist nichts gegen die Realität ihrer Entsündigung und Heiligung; Tausende von Gerechten, die noch auf Erden leben, besitzen die gratia justificans und schauen gleichwohl Gott noch nicht aus Gründen der Oekonomie, weil sie noch in statu viatoris sind; ähnlich konnten jene alttestamentlichen Frommen ohngeachtet ihres realen Heiligungsstandes noch vom Himmel ausgeschlossen bleiben aus dem Grunde, weil es in der Heilsökonomie sich nicht ziemte, daß die Glieder vor dem Haupte in den Vollgenuß der Rechtfertigung eintreten.

Da es unzweifelhaft feststehen dürfte, daß schon in der vorchristlichen Zeit ethische Entsündigung und Heiligung vermittelt wurde, so legt sich nun von selbst die Vermuthung nahe, daß Solches vorab in dem von Gott bis in's Einzelnste — und zwar im Hinblick und Hinweis auf Christi Opfer — geordneten mosaischen Culte geschehen sei, und zwar allermeist bei den Opfern, in welchen das Streben nach Sühne und Heiligung seinen kräftigsten Ausdruck fand und als deren

---

[1]) Diese Bedeckungstheorie hat unter den Neuern am entschiedensten Wangemann vertreten; nach ihm liegen die Sünden der Opfernden auf dem Altar (!); das auf den Altar gesprengte Opferblut hat in Kraft göttlicher Institution (Lev. 17, 11) die sacramentale Befähigung, die Sünden der Opfernden zu decken, so daß Gottes Blick fortan nicht mehr auf die (noch vorhandene) Sünde, sondern auf die „Blutsühne-Decke" (כַּפֹּרֶת) fällt. Erst durch Christi Blut wurde die Sünde getilgt, und insofern die mosaischen Opfer die Sünden bloß zu bedecken nicht zu tilgen vermochten, standen sie tief unter dem Opfer Christi (I. S. 127.). Allein wir zweifeln sehr, ob solch eine „sacramentale," ex opere operato und ganz objectiv den Opfern eignende Sünden-Deckungsgewalt mit der betreffenden Doctrin des Hebräerbriefes sich vereinbaren lasse; Wangemann's deßbezüglichen Auseinandersetzungen sind nicht befriedigend.

vornehmste Wirkung der heilige Text unzähligemal die Versöhnung bezeichnet. Wenn irgendwo in der vorchristlichen Zeit an das Colere Deum sich Sühne und Heiligung anknüpfte, so muß das für die mosaischen Opfer präsumirt werden, welche unter allen Cultacten der vorchristlichen Zeit die erste Stelle einnehmen. Fraglich aber ist, wie schon oben erwähnt wurde, ob die mosaischen Opfer ex opere operato oder ex opere operantis versöhnten.

Könnte man annehmen, die mosaischen Opfer haben in Kraft des künftigen Kreuzopfers ex opere operato reale innere Versöhnung bewirkt, so erhielten jene Stellen der Opferthora, in welchen kurzweg Sühne als Wirkung des Opfers bezeichnet ist, ihren möglichst vollen Sinn, was bei Annahme einer bloß legalen, theocratischen Kappara nicht der Fall ist. Und da im heiligen Texte[1]) gewöhnlich der Priester als der Versöhnende erscheint, so würde man sich vorzustellen haben, daß gerade die vom Priester, als dem Stellvertreter des heiligen und heiligenden Gottes vollzogenen Acte beim Opfer[2]) die Träger und Leiter der Rechtfertigungsgnade gewesen seien, ganz analog wie im neuen Testamente gewisse Handlungen des Priesters die wirksamen Vermittlungsursachen der Gnade sind. Hiernach wäre jedem Opfernden, welcher sein seelisches und materielles Opfer in der rechten Stimmung brachte, durch das priesterliche Thun eo ipso und ganz untrüglich Entsündigung und Heiligung vermittelt worden, gerade so wie durch die neutestamentlichen Sacramente, mit dem einzigen Unterschiede, daß diese aus dem schon vollbrachten Opfer Christi schöpfen, während die mosaischen Opfer ihre Sühnekraft aus dem zu vollbringenden Opfer des Messias erhalten hätten. — Allein was bestünde dann noch für ein wesentlicher Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament? Und mit welchem Rechte könnte der Verfasser des Hebräerbriefes den mosaischen Cult als bloße σκιὰ τῶν μελλόντων, seine Opfer als sühneunfähig bezeichnen? So wenig sich die Theorie von der Wirksamkeit der Beschneidung ex opere operato mit dem Römer- und Galaterbrief vereinbaren läßt, so wenig die Annahme einer Wirksamkeit der mosaischen Opfer ex opere operato mit dem Hebräer-

---

[1]) Vgl. Lev. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 6. 10. 13. u. ö.

[2]) Auffangen und Sprengen des Blutes, Hebe und Webe, Tragen und Werfen der Opferstücke in's heilige Feuer.

brief (vgl. auch Gal. 4, 9.) [1]). Sehr wohl aber ist mit letzterem die Annahme vereinbar, daß die mosaischen Opfer ex opere operantis rechtfertigend gewirkt haben; denn ihr zufolge ist die Sühnekraft nicht objective an den Opfervollzug, näher an bestimmte Handlungen des Priesters wie an gottbestimmte Leiter der Gnade geknüpft, sondern der Opferact in seiner Gesammtheit — als laicales und priesterliches Thun — erscheint als völlig unvermögend, dem Opfernden innere Reinigung und Heiligung zuzumitteln, die Versöhnungsgnade ist ihm nicht annex, er ist und bleibt [2]) lediglich σκιὰ τῶν μελλόντων, ein vorbildlicher Hinweis auf Christi Opfer und thätiger Ausdruck des Sehnens nach seinen Wirkungen. Die Versöhnungsgnade wird nicht etwa durch den Opferact als untrügliches sacramentales Mittel, sondern wird im Hinblick auf Christi künftiges Verdienst nur gelegentlich des Opferactes von Gott unmittelbar in die Seele des Opfernden ausgegossen, vorausgesetzt, daß sie in der rechten Disposition sich befindet. Sicherlich hat Gott in der vorchristlichen Zeit auch extra Sacrificium auf Grund einfacher Glaubens- und Reueacte hin, die sich rein innerlich vollzogen, die Rechtfertigungsgnade mitgetheilt; — aber am häufigsten dürfte solche Mittheilung wohl bei den Opfern, den mosaischen zumal, erfolgt sein, da sie ihrer Natur nach als die geeignetste, möglichst adäquate Disponirung für den Empfang der Versöhnungsgnade erschienen. Abgesehen von ihrer juridisch-theocratischen Bestimmung, abgesehen ferner von ihrer Aufgabe, Christi Opfer vorzubilden, hatten die mosaischen Opfer ohne Zweifel ganz besonders den Zweck, im würdigen Vollzug des Opferactes all das zu setzen, was in unserer Kirchensprache (Trident. sess. 6. cap. 6 de justif.) als „praeparatio ad justificationem" bezeichnet wird.

Mit dem Auge übernatürlichen Glaubens schaute der Opfernde

---

[1]) Bekanntlich übersetzt die Vulgata das hebräischen כִּפֶּר fast durchweg mit rogabit pro eo sacerdos, wobei ohne Zweifel an ein Bitt- und Sühnegebet von Seiten des Priesters, also an ein opus operantis gedacht und die Sühnekraft zu meist aus diesem abgeleitet ist, vielleicht im Hinblick auf die Schwierigkeit, eine Wirksamkeit ex opere operato mit dem Hebräerbrief zu vereinbaren. Leider findet sich weder in der Schrift noch in der jüdischen Tradition ein Beleg für das Vorhandensein eines solchen priesterlichen Gebetes.

[2]) Wenn wir von seinem Realwerth als expiatio legalis (vgl. n. 6) absehen.

auf den majestätischen Gott, vor den er trat, um sein religiöses Verhältniß gegen ihn auf's intensivste zu bethätigen, im Opfer ihn anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten und allererst von ihm Verzeihung der Sünden zu erlangen. Indem bei den blutigen Opfern der Opfernde dem Thier die Hände auflegte und sofort es tödtete, bekannte er laut und feierlich seine Todeswürdigkeit, erklärte in Reueschmerz über seine Sünden sich bereit, zu deren Sühne sein eigen Leben hinzugeben; und da Gott solche Lebenshingabe nicht wollte, so bethätigte der Opfernde Bußgesinnung wenigstens dadurch in ganz realer Weise, daß er die Opferstücke in's Feuer und respective an die Priester hingab und darin materielle Entsagung übte, um in solcher Weise büssend, innerlich und äußerlich Bußgeist bethätigend, Gottes Freundschaft wieder zu gewinnen. Dem Bewußtsein sodann, daß die erstrebte Versöhnung nicht durch eigenes Thun (Werkgerechtigkeit) erzielt werden könne, sondern schließlich ein Werk freiester Gnade Gottes sei, gab der Opfernde dadurch sinnenfälligen Ausdruck, daß er seine symbolische Abstinenz vom eigenen Leben (vergossenes substituirtes Blut) sowohl als die Objecte seiner materiellen Entsagung (Opferstücke) an Gottes Repräsentanten hingab, an den Priester nämlich, von welchem der heilige Text wieder und wieder aussagt, daß er — im Namen Gottes — versöhne. Die tieferblickenden Israeliten[1]) (vgl. Isai 53. Ps. 21.) mochten bei den einzelnen Opferactionen auch deren typische Beziehung klarer durchschauen und in Folge dessen bei jeder Opferdarbringung das kommende Opfer Christi gläubig und hoffnungsvoll umfassen, ja selbst der einfachste Israelite hatte bei seinen Opfern wenigstens implicite und intentionell das Seelenauge auf dieses wahre Opfer der Versöhnung gerichtet. Waren also, muß man mit Recht fragen, die mosaischen Opfer nicht in ganz eminenter Weise geeignet und so recht dazu angethan, den Opfernden für die Rechtfertigung ex opere operantis zu disponiren? Dieß erhellt vielleicht noch mehr aus Nachfolgendem.

Wir haben im Verlaufe schon wiederholt den Werth der materiellen Entsagung bei den Opfern gar sehr betont; die Berechtigung hiezu erweist sich ganz besonders hier, wo es sich um die in der subjectiven Opferdarbringung gelegene Disposition für die Gnade

[1]) Solche waren nach Augustin wenigstens die Patriarchen und Propheten; die Mehrzahl des Volkes hätte ein tieferes Verständniß nicht gehabt; in Ps. 49.

der Versöhnung handelt. — Wie nämlich nach Christus, so konnte auch schon vor Christus Niemand durch Glauben allein gerechtfertiget werden, sondern war für die justificatio ex opere operantis außer dem Glauben (wenigstens impliciten Christusglauben) auch Bußgesinnung, Abkehr des Willens von der Sünde und Hinkehr zu Gott (amor initialis) erforderlich, nicht als hätte durch diese Acte die Versöhnungsgnade im eigentlichen Sinne verdient werden können oder sollen,[1]) sondern weil Gott seine entsündigende und heiligmachende Gnade nicht vergeuden, sondern nur in ein (durch die gratia actualis und des Menschen Mitwirkung) zum Fruchtbringen gehörig vorbereitetes Erdreich ausgießen will. Viel leichter ist durchschnittlich das Glauben, das Hoffen und Verlangen nach Rettung, als die energische Abkehr des Willens von der Sünde und Hinkehr desselben zu Gott; manifestirt sich die Reue, welche Abkehr des Willens von der Sünde und Hinkehr zu Gott ist, einmal in äußeren Thaten, namentlich in Thaten der büssenden Entsagung, so hat sie darin ihre letzte Bewährung. Bei den Opfern nun erscheint die materielle Abstinenz im Vernichten der Opferstücke als Thatbewährung des Bußgeistes, der sich in der Handauflegung, im Tödten u. s. w. nur in Symbolen kundgegeben hatte; gerade diese Entsagung erscheint uns als die Blüthe des opus operantis, als die Verklärung des Glaubens und als die Bewährung des Bußgeistes.

Freilich konnten die Opfer auch ganz mechanisch gebracht werden, konnte dem Opfernden Glaube und Bußgeist mangeln, und war in Folge dessen selbstverständlich auch die materielle Entsagung ohne allen Werth; solche Opfer sind es, welche Gott durch den Mund der heiligen Sänger und Propheten energisch getadelt und als einen Gräuel vor seinem Antlitz verworfen hat. Daß diese keine andere, als höchstens die expiatio legalis bewirkten, ist klar. —

Was nun schließlich die mehrerwähnten Stellen der Opferthora betrifft, welche besagen, der Priester sühne die Sünden, so dürfen dieselben nicht zunächst auf die besprochene Sühne ex opere operantis gedeutet werden, weil diese eine — wenn auch noch so häufige — doch accidentelle und nicht eigentlich durch die jüdischen Priester

---

[1]) Der Charakter des meritum de congruo ist hiedurch bekanntlich nicht ausgeschlossen.

vermittelt war; — zunächst wird man bei jenen Stellen an die früher besprochene expiatio legalis ex opere operato zu denken haben; sofern aber diese unvollkommen war und an eine tiefinnerliche Sühne appellirte, kann diese in jener miteingeschlossen gedacht werden.

8. Aus dem Erörterten ergibt sich, daß wir uns den mosaischen Cult, obgleich er aus sich ein elementum egenum ist, doch nicht als völlig gnadenlos denken dürfen; abgesehen von den zahllosen actuellen Gnaden, welche denen zugewendet wurden, die in ihrem Opfer Gott den schuldigen Cult weihten, war er das vorzüglichste — wenn auch nur accidentelle Mittel der Zueignung wahrhaftiger Versöhnung aus dem Schatze des kommenden Opfers Christi, welches der mosaische Cult sohin nicht bloß vorbildete, zu dem er vielmehr als vorzüglichstes opus operantis alle frommen Opferer in reale Beziehung setzte.

§. 18.

Scheinbar und wirklich ungünstige Urtheile über die jüdischen und beziehungsweise auch über die heidnischen Opfer.

1. Wir suchten oben (§. 5) den Nachweis zu liefern, das Opfer sei — wenn auch nicht naturrechtlich — so doch für den gefallenen Menschen ganz naturgemäß, in dessen religiössittlicher Beschaffenheit tief begründet, woher es komme, daß man schon an der Wiege des Geschlechtes und sofort bei allen Völkern dem Opfer begegne. Die Opfer in forma destructionis erschienen uns als die intensivsten religiös-sittlichen Thaten des gefallenen Geschlechtes, und selbst in den Opfern der Heiden erblickten wir Appellationen und typische Hinweise auf das Eine Opfer Christi. Den mosaischen Opfercult sodann fanden wir tief bedeutsam, erkannten in ihm nicht bloß klar und scharf geprägte Typen des Künftigen, sondern allererst das bedeutsamste religiös-sittliche Institut für die damalige Gegenwart des Gottesvolkes, ein Institut, an welches sich für den frommen erwachsenen Israeliten reale, innere Sühne — wenn auch nur per accidens — angeknüpft habe. Die Vorstellung, welche wir von den vorchristlichen Opfern, vorab von den mosaischen gewonnen haben, ist somit eine ziemlich hohe, und es könnte daher wohl geschehen, daß man sie da

und dort für überspannt halte und zum Erweise dessen sich auf die bekannten für den Opfercult — wie es scheint — wenig günstig lautenden Stellen des alten Testamentes und auf deßbezügliche Aeußerungen bei den Kirchenvätern berufe. Daher dürfte es nicht überflüssig sein, wenn wir auf diese beiden Instanzen in Kürze reflectiren.

2. Wiewohl die Psalmensänger durchschnittlich mit Herzenslust an der Cultusstätte, ihren Altären und ihren schönen Opfergottesdiensten hängen,[1]) so begegnen wir doch im Psalter einigen Aeußerungen, in welchen man Geringschätzung des Opfercultes wo nicht gar Verwerfung desselben will ausgesprochen finden. Die bedeutsamste Stelle ist jedenfalls Ps. 39, 7—9.[2]) Um ihre Beweiskraft gegen die äußeren Opfer abzuschwächen, berufen wir uns nicht (mit Wangemann II. S. 273) auf deren zweifellos (Hebr. 10, 5.) messianischen Charakter, wohl aber darauf, daß sich David zur Zeit, wo er nach erlangter Gnadenhilfe dieses Lied sang, auf der Flucht (vgl. II. Theil des Psalmes) — sei es vor Saul sei es vor Absalon — befand und es ihm aus diesem Grunde nicht möglich war, zum Dank für die erlangte Hilfe ein Friedopfer (זבח mit מנחה) und zur Erwirkung weiterer Hülfe ein Sünd- und Brandopfer äußerlich Gott darzubringen; darin, daß Gott in solche Situation ihn hatte kommen lassen, fand er klärlich ausgedrückt, daß der Ewige dermalen von ihm keine äußeren Opfer wolle; um so gewissenhafter verspricht der Sänger, im Unterschiede von Saul (I. Sam. 15, 22), das geistige Opfer des Gehorsams gegen den in der Thora ihm geoffenbarten Gotteswillen bringen und das Lobopfer des Wortes (10—11) ihm weihen zu wollen.

In solcher — wie uns scheint — zusammenhangsgemäßer Weise gedeutet enthält die Stelle nicht das Mindeste gegen den Werth der äußern Opfer; und gesetzt, die historische Situation des Psalmes

---

[1]) Vgl. z. B. Ps. 41, 5 (Vulg.) 42, 3—4. 62, 2—3. 65, 13—15. 83, 1—5. 95, 7—9. 115, 14—19. 121, 1. 140, 2.

[2]) Sie lautet nach dem Urtexte: Schlachtopfer (Friedopfer) und unblutige Opfer (Beiopfer zum Friedopfer?) gefallen dir nicht; Ohren hast du mir gegraben (um deine Offenbarungen, deinen Willen zu vernehmen); Brandopfer und Sündopfer begehrst du nicht; da sprach ich: sieh, ich bin gekommen — in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben — zu thun dein Wohlgefallen, mein Gott, hab' ich Lust, und dein Gesetz ist in meinem Innern.

wäre eine andere gewesen, als wir annehmen, das bleibt jedenfalls ausgemacht, daß ein Mann, der sich wie David[1]) die Hebung des äußeren theocratischen Cultes und dessen Verherrlichung zu einer Hauptaufgabe seines Lebens gemacht hatte, unmöglich alle äußeren Opfer verwerfen konnte; die fraglichen Psalmesworte müßten dann eben dahin gedeutet werden (vgl. Hupfeld, die Psalmen. II. Aufl. 2. Bd. S. 355), daß Gott pur äußere Opfer, lediglich äußere Entsagung ohne entsprechende Innerlichkeit nicht wolle, daß vielmehr das, was Gott wolle, die innere Entsagung sei, welche der begierliche Mensch in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes übt, und daß Gott von Solchen, die keinen Entsagungsgeist, keinen Opfersinn haben, auch keine äußeren Opfer wolle, da sie vor ihm werthlos sind.

Nur gegen Darbringung äußerer Opfer bei völligem Mangel an Opfergesinnung (V. 16—22) und gegen das scheinheilige Pochen auf solch' rein äußerliche Opfer keineswegs aber gegen die Opfer an sich ist **Psalm 49** gerichtet. Wie könnte auch der Sänger (Asaph) den Ewigen in einem Athem rein spiritualistisch alle äußeren Opfer verwerfen und doch darauf hinweisen lassen, daß sein Bund auf (äußere) Opfer (oder: gelegentlich der Darbringung solcher Opfer; Exod. 24) gegründet worden sei? Nicht gegen Opferer, bei welchen das Aeußere nur die concreteste Form und Bewährung gottgefälliger Innerlichkeit (V. 23) und deren Opfer eben deßhalb der Idee entsprechend war, ist der in Rede stehende Psalm gerichtet, sondern lediglich gegen jene Werkheiligen, die in anthropopathischen Vorstellungen befangen (V. 9—13) der Meinung waren, Gott lasse sich mit der materiellen Opfergabe als solcher abfinden.

Weiter kommt **Psalm 50** in Betracht. Aeußere Opfer ohne Bußgesinnung hatte David in der Zeit von dem bekannten Frevel (II. Sam. 11. 12) bis zu seiner Herzensbekehrung (Ps. 50, 1.) wohl oftmals gebracht, aber sie hatten Gott nicht gefallen, ihn nicht versöhnt; darum nimmt David auch jetzt seine Zuflucht nicht zu Opfern,[2])

---

[1]) Und daß der Psalm von ihm herrühre, steht trotz aller Gegenreden wissenschaftlich fest.

[2]) V. 18 wird man wohl an Opfer zur Sühne denken müssen, da V. 19 von Zerknirschung des Herzens redet, was doch nicht auf Dankopferstimmung hindeutet; bekanntlich zielten auch die Brandopfer und Friedopfer (זבח) auf Sühne ab, wenn gleich nicht in so stark ausgesprochener Weise wie die Sünd-

sondern fleht, Gott möge ihm unmittelbar und zwar auf Grund seines zerknirschten Herzens verzeihen, den Trost der Begnadigung in's Herz und dadurch Anlaß zum Lobpreis geben; und darauf rechnet David um so sicherer, als er weiß, das was die Opfer vor Gott wohlgefällig mache, sei der Bußgeist, der ihn eben jetzt erfülle. So aufgefaßt enthält auch Psalm 50 keine Verurtheilung der äußeren Opfer an sich, was um so unzweifelhafter wäre, wenn auch V. 21. von David herrührte, wo offenbar von äußeren Opfern die Rede ist, von solchen nämlich, die in der rechten Gesinnung (sacrificia justitiae) nicht ohne Bußsinn dargebracht werden.

3. Die Propheten als gottbestellte Hüter des Gesetzes, schärften bekanntlich unzähligemal das Festhalten an der gottgegebenen Thora ein und leiteten all' das Unglück, so während der Königsperiode in mannigfachen Wechselfällen über Israel und Juda hereinbrach, aus der Mißachtung des am Sinai gegebenen Gesetzes ab.[1]) Es ist daher von vornherein ganz unwahrscheinlich und mit dem Amte der Propheten schlechthin unvereinbar, daß diese Männer sich einseitig spiritualistisch gegen alle äußeren Opfer und für einen pur innern Cult sollten ausgesprochen haben. Die Stellen, welche man als prophetisches Todesurtheil über die äußeren Opfer anzuführen pflegt, sind sammt und sonders nur ein Beleg dafür, daß unsere Theorie vom Opfer, dem mosaischen insbesondere, richtig sei, daß nämlich die wahren äußeren Opfer, wie sie ihrer Idee und dem Willen Gottes entsprechen, der Reflex und die Bewährung einer entsprechenden Innerlichkeit sein müssen, die wir kurzweg als den Geist der Entsagung bezeichnen können. Nur die äußeren Opfer, welche nicht in solchem Geiste sondern ohne alle wahre Opfergesinnung gebracht wurden, verurtheilen die Propheten als Gräuel vor dem Herrn; so unzweifelhaft Isai. 1, 11 ff.; deßgleichen Jerem. 6, 20 vgl. 14, 12. und 7, 21 ff., an welch' letzterer Stelle der Prophet motivirt, warum Gott Opfer ohne Opfergesinnung, wie das gottlose und götzendienerische Volk sie ihm

---

opfer. Das כי in V. 18 motivirt die Bitte um unmittelbaren, sofortigen Erlaß der Blutschuld und um Oeffnung der Lippen durch unmittelbare Einflößung des Begnadigungsgefühles auf Grund des jetzt vorhandenen Opfergeistes, d. i. der Herzenszerknirschung.

[1]) Wir verweisen von den unzähligen, nur auf einige wenige Stellen, z. B. Isai. 24, 5. Jerem. 6, 19. 9, 12. 26, 4. 32, 23. 44, 10. 23. Hos. 4, 6.

brachte, lieber gar nicht wolle; darum, weil den Opfernden gerade das fehlt, was im Grunde allein wesentlich ist, nämlich der Geist des Opfers, der Geist der Unterwürfigkeit, des Gehorsams, und der Entsagung gegenüber den Gelüsten des verderbten Herzens [1]) (23). Weil nur dieser Geist der Unterwürfigkeit für das Bundesverhältniß absolut nothwendig sei, habe auch Gott bei der ersten, compendiösen Gesetzgebung (Exod. 15, 16. 19, 4 ff. vgl. übrigens 3, 18. 12, 43 ff.) nur ihn gefordert,[2]) noch nicht äußere Opfer, in denen jener Opfergeist nur seinen concretesten Ausdruck finde, die aber ohne ihn geist- und werthlos sind. — Von diesem Gesichtspunct aus ist auch Hos. 6, 6., deßgleichen Amos 5, 21—24. Mich. 6, 6—9. Mal. 1, 10. 2, 3. 13 zu beurtheilen, lauter Beweisstellen für die Richtigkeit unserer Ansicht, daß die Opfer ihrer Idee nach keineswegs nur theokratisch-polizeilichen sondern tief ethischen und religiösen Charakter hatten.

4. Sehr häufig beziehen sich die Väter und Schriftsteller der altchristlichen Zeit auf die besprochenen alttestamentlichen Stellen,[3]) und begründen ihr bald mehr bald weniger unterschätzendes Urtheil über die mosaischen Opfer mittelst solcher Berufung. Es wäre interessant, zu verfolgen, inwieweit etwa die Urtheile der heidnischen Philosophen (der Pythagoräer, des Heraklit, Plato, Theophrast u. s. w.) über die Opfer, zumal über die blutigen, auf die deßbezüglichen altchristlichen Anschauungen influirten, und inwieweit umgekehrt der Kampf Seitens der Neuplatoniker, (besonders des Porphyrius) gegen das heidnische Opferwesen schon unter dem Einfluß des Christenthums gestanden; doch eine solche Untersuchung liegt fernab von unserem Zwecke, und wollen wir daher lediglich in Kürze hier angeben, wie man in altchristlichen Kreisen über die vorchristlichen Opfer urtheilte.

---

[1]) Vgl. I. Sam. 17, 22. „Hat Gott solche Lust an Ganz- und Friedopfern wie am Gehorsam gegen seine Stimme? Siehe Gehorsam ist besser denn Opfer, Acht haben, mehr als Fett der Widder."

[2]) Vgl. Amos 5, 25, wo übrigens die Bedeutung des ה interrogat. fraglich bleibt. Von den Vätern vgl. besonders Iren. adv. haer. IV. 17. 3.

[3]) Vgl. z. B. Epist. Barnab. c. 2. Justin. dialog. n. 22. Clem. Alexdr. ed. Potter pag. 305—6. Iren. IV. 17. Const. apost. VI. 22. Tertull. contra Jud. 5. Cyprian adv. Jud. I. 16. Chrysostom. adv. Jud. VII. 3. Cyrill. Alexdr. contra Julian. lib. 9. edit. Migne tom. IX. pag. 976.

Während im Barnabasbrief (c. 2) die jüdischen Opfer nur als ein jugum für das Gottesvolk bezeichnet werden, was sie in der That waren, sind sie im Brief an Diognet (c. 3) schon förmlich auf eine Stufe gestellt mit den Opfern der Heiden, und werden in Folge von Unterschiebung anthropomorphistischer Anschauungen als *μωρία μᾶλλον καὶ οὐ θεοσέβεια* erklärt. — Justin der Martyrer spricht zu wiederholtenmalen (Dialog. 19. 22. 67.) aus, Gott, welcher ja nach ausdrücklicher Erklärung durch Prophetenmund der Opfer nicht bedürfe, habe den mosaischen Opfercult nur angeordnet, um dem unbändigen Hang der Israeliten zum Götzendienste in etwas zu steuern,[1]) einem Hange, der sich alsbald nach der Constituirung des Gottesvolkes im Stierkult am Sinai kundgegeben. — Von den einschlägigen Grundsätzen der häretischen Clementinen,[2]) welche nicht ohne Einfluß auf die orthodoxe Literatur blieben, hier ganz absehend, erinnern wir weiter an Irenäus, welcher der Ansicht ist, Gott habe sein Volk nach dem Auszug aus Aegypten nur auf das Naturgesetz, welches im Decalog enthalten sei, verpflichten wollen;[3]) erst der Vorfall mit dem goldenen Kalb habe ihn bestimmt, das Cäremonialgesetz, voran die Opfergesetze zu geben, um so dem verderbten Volke ein Sclavenjoch[4]) aufzulegen und es leichter vom Rückfall in den Götzendienst zu bewahren; „illiciens eos per praedictas observationes, ut per eas salutem decalogi observantes sint et detenti ab eo non reverterentur ad idololatriam“ (IV. 15. 2). Wiederholt betont Irenäus, das, was Gott von seinem Volk eigentlich wollte, sei gewesen: fides, obedientia, justitia, die Opfer aber seien nur secundär als Mittel zur Erreichung jenes Hauptzweckes bedeutsam gewesen; „non principaliter haec (sacrificia) sed

---

[1]) *Ἁρμοσάμενος πρὸς τὸν λαὸν ἐκεῖνον (μοσχοποιήσαντα) καὶ θυσίας φέρειν, ὡς πρὸς ὄνομα αὐτοῦ ἐνετείλατο, ἵνα μὴ εἰδωλολατρῆτε.* Dialog. n. 19.

[2]) Vgl. Homil. III. c. 45. 56. wo behauptet ist, Gott habe das Tödten der Thiere von Anfang an nicht gewollt; Recognit. lib. I. c. 36 u. ö.

[3]) Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos id est per decalogum nihil plus ab eis (Israelitis) quaesivit. IV. 15. 1.

[4]) Ubi conversi sunt in vituli factionem et reversi sunt animis suis in Aegyptum, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a Deo quidem non abscindentem, in servitutis autem jugo illis dominantem. IV. 15. 1.

secundum consequentiam.“ Wenn daher die Israeliten bloß Opfer brachten, während, diese können für sich ohne Leistung des Gehorsames sühnen, dann habe Gott solche Opfer durch den Mund der Propheten verworfen. — Wie sich aber der Heilige das Verhältniß der Opfer zur fides, obedientia et justitia des Näheren dachte, ist aus seinen Angaben nicht klar ersichtlich; wäre er präcise und klar der Ansicht gewesen, daß gerade in den Opfern der Glaube, die Unterwürfigkeit gegen Gott, das Ringen nach Gerechtigkeit sich am intensivsten bethätigen, dann hätte er doch wohl das Opferinstitut nicht erst in Folge des Götzendienstes der Israeliten und als Kappzaum gegen diesen eingeführt werden lassen. Uebrigens IV. 18, 2 stellt er die neutestamentlichen Oblationen im Wesentlichen auf gleiche Stufe mit den mosaischen Opfern: „non genus oblationum (a Christo) reprobatum est; oblationes enim et illic (in vet. test.) oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis (Juden) sed a liberis (Christen) offeratur;“ sofort verlangt er von den Christen, daß sie Oblationen bringen, um sich vor Gott nicht als „infructuosi“ zu erweisen, betrachtet also die in rechter Stimmung geschehende Darbringung materieller Gaben als einen äußern fructus des innern religiös sittlichen Lebens; sollte er bezüglich der vorchristlichen Opfer nicht ähnlich geurtheilt haben? es ist mindestens nicht unwahrscheinlich; denn er fährt, das „ne simus infructuosi motivirend, also fort: „ita idipsum verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire; sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione.“ IV. 18. 6.

Den Grundanschauungen des heiligen Irenäus begegnen wir auch in den ersten sechs Büchern der apostolischen Constitutionen. Hier wird den Bischöfen und Gläubigen sehr eingeschärft, wohl acht zu haben auf den im Pentateuch herrschenden Unterschied zwischen Gesetz und zwischen δευτέρωσις. Das Gesetz, auch Naturgesetz genannt (νόμος φυσικός), umfasse nur das, was Gott seinem Volke vor dessen Versündigung durch Apiscult vom Sinai herab verkündiget, nämlich den Decalog (I. 6. VI. 20). Kraft dieses Gesetzes hätte Gott von seinem Volke keine Opfer gefordert,[1]) eine Opferthora zu geben, lag

[1]) Darum heiße es Exod. 20, 24 nicht „ποίησον θυσιαστήριον,“ sondern

außer seinem Plane; vielmehr wäre es dem Gottesvolke ganz und gar frei gelassen worden, Opfer zu bringen oder nicht, wie das auch den Patriarchen frei gestanden, welche keineswegs in Folge positiven Befehles sondern lediglich ihrem natürlichen Drange folgend (*φυσικῷ νόμῳ κινηθέντες ἀφ' ἑαυτῶν*) Opfer darbrachten. Erst nachdem das undankbare Israel sich ein goldenes Kalb gegossen und es als seinen Gott verehrt hatte, habe der Ewige ergrimmt ob solchen Frevels das „zweite Gesetz" d. i. das Cäremonialgesetz gegeben, die fortwährende Darbringung von Opfern befohlen, um das rohe Volk an solchen Ketten, an solch' engem Halsband (*χλοιός*) vom Götzendienst ab und zu sich hin zu ziehen.[1]) Noch bei Chrysostomus (hom. 17 in act. apost. edit. Maurin. tom. IX. pag. 138) begegnen wir der Ansicht, daß Gott seinem Volke ursprünglich nur den Decalog habe geben wollen, und daß erst der götzendienerische Cult des goldenen Kalbes ihn genöthiget habe, dem Volke den Opfercult als das kleinere Uebel zu concediren[2]) und was noch auffallender ist, selbst Hieronymus schreibt (in Jerem. cap. 7. 21. edit. Vallarsi tom. IV. pag. 895) wie folgt: manifeste intelligitur, quod primum decalogum dederit in tabulis lapideis, scriptum digito Dei, et post offensam idololatriae caputque vituli postea jusserit sibi magis fieri quam daemonibus, auferens puram religionem mandatorum Dei et concedens sanguinem victimarum carniumque desiderium."[3])

Wie unhaltbar diese im christlichen Alterthum so weit verbreitete

---

„*ἐὰν ποιήσῃς θυσιαστήριον;*" übrigens ist dieses Citat nach unsern LXX nicht richtig.

[1]) Quo pressus et a collari (*χλοιοῦ*) constrictus errorem de multitudine deorum relinquas, recurrasque ad eam legem, a me cunctis hominibus naturae insitam. VI. 20.

[2]) Unter allen Vätern spricht sich wohl Chrysostomus am ungünstigsten über die mosaischen Opfer aus, besonders in seiner Schrift gegen die Juden (lib. IV. c. 6. VII. 3. cf. in Isai. c. 1.); übrigens verkennt auch er nicht, daß sie Gott wohlgefällig waren, wenn sie in der rechten Stimmung gebracht wurden; cf. in Ps. 140. tom. V. S. 430.

[3]) Vgl. außer den Angeführten noch Tertullian (adv. Marcion. II. 18), Gregor von Nazianz (orat. 45. n. 12—13), Cyrill von Alexandrien, welcher contra Julian. lib. 9 (ed. Migne tom. IX. 970 ff.) besonders anziehend und eingehend über die Bedeutung der mosaischen Opfer sich ausspricht; ferner Augu-

Theorie über Ursprung und Zweck der mosaischen Opfer sei, erhellt unschwer aus dem Buche Exodus, voraus gesetzt, daß sein Inhalt in chronologischer Abfolge stehe. Ganz abgesehen davon, daß schon das Paschalamm ein gottverordnetes Opfer war (Exod. 12, 43 ff.), so befahl der Ewige jedenfalls vor Israels Abfall zum Götzendienst den Bau des Brandopferaltares, schloß ferner den Bund über Opfern (Exod. 24) gab Vorschriften über die Priesterweihopfer (Exod. 28. 29), über den Genuß des Opferfleisches (23, 18) u. s. w.; auch ist klar, daß die Cultusstätte, deren Bau schon vor der mehrerwähnten Sünde Israels angeordnet wurde (Exod. 25—27), ihre gesammte Einrichtung im Hinblick auf den Opfercult erhielt. — Je klarer all' das ist, um so verwunderter frägt man sich, wie doch die Väter auf jene Theorie kamen. Ein Haupterklärungsgrund dürfte wohl in ihrer Opposition gegen den Dualismus der Gnostiker, namentlich der Marcioniten und in ihrem Streben liegen, jenen Häretikern gegenüber möglichst befriedigend zu erklären, wie auch das Cäremonialgesetz trotz all' seiner Strenge und Härte doch Werk des einen guten Gottes sein könne, der nur durch die Herzenshärte der Juden zu dessen Einführung genöthiget worden sei. Ein weiterer Erklärungsgrund scheint uns in dem all' zu ungünstigen Urtheile zu liegen, welches die Väter über das gesammte heidnische Opferwesen fällten, wovon nachher noch die Rede sein wird. Seitdem die häretische Gnosis und das Heidenthum mit seinem unheimlichen Opfercult völlig überwunden war, gestaltete sich nach und nach auch das Urtheil über den mosaischen Opfercult, sowie über die äußeren Opfer überhaupt immer objectiver und beziehungsweise günstiger. Bei Augustin findet sich, wenn auch nicht einheitlich durchgeführt, so doch im Wesentlichen schon dieselbe Opfertheorie, welche unter den Scholastikern der heilige Thomas am gründlichsten vertritt. [1])

---

stin (in Joh. tract. X.) und Gregor den Großen (in Job. c. 38); noch durch's ganze Mittelalter herab klingt die Ansicht nach, die Opfer seien dem Gottesvolke erst gegeben worden nach der Verfertigung des goldenen Kalbes, „ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offeret." (Thom. summ. theolog. I. 2. 9. 102. art. 2.)

[1]) Vgl. besonders epist. 102. edit. Maurin. tom. II. pag. 211 sqq. quaest. 49. in Jud. tom. III. pag. 455. de civit. Dei lib. 10, 17. lib. 20, 25—26 u. ö.; namentlich hat Augustin die symbolische und typische Seite an den Opfern sehr betont, was bezüglich der typischen auch von den andern Vätern durchweg geschehen ist; gerade darin, daß der Ewige an die Opfer der Juden eine significatio

5. Die Opfer des alten Heidenthums stellen sich dem christlichen Auge als schreckliche Verzerrungen der einen, ursprünglichen Opferidee dar. In Folge sittlicher Verschuldung (Röm. 1, 21 ff.) verfinsterte sich auch das natürliche Gottesbewußtsein und trübte sich die Ueberlieferung immer mehr und mehr, und so entstand der Götzendienst, welcher nach seiner religiösen Seite wesentlich Opferdienst war. Daß hiebei der Satan in mannigfacher Weise influirte, wer möchte das läugnen? —

Noch finsterer schauten sich die altchristlichen Schriftsteller, welche die Gräuel des Heidenthums und seinen ausschweifenden Cult aus unmittelbarer Wahrnehmung kannten, das heidnische Opferwesen an, welches sie als ein directes Werk der Dämonen erklärten. Sie konnten das um so unbedenklicher thun, als heidnische Schriftsteller selber (Euseb. praepar. evang. V. 4.) wenigstens in Beziehung auf die blutigen Opfer das Gleiche thaten,[1]) und der Apostel Paulus (I. Cor. 10, 20.) erklärt hatte: ἃ θύουσι, δαιμονίοις θύουσι."[2])

Bekanntlich war es eine im christlichen Alterthum weit verbreitete

promissiva knüpfte, erkennen sie ein Hauptunterscheidungsmerkmal von den heidnischen Opfern. Sehr schön äußert sich hierüber Cyrill von Alexandrien: „Singularis in hoc ratio divini consilii; cum enim Judaeis sacrificia permitteret, propterea quod haec in Aegypto facere soliti essent ac velut pedetentim ad perfectionem eveheret, sacrificandi modos adumbrabat non eo ritu, quo soliti erant, sed tam solerter sapienterque praeparatos, ut et spiritalis cultus formam in se parerent. edit. Migne. IX. p. 974.

[1]) So lehrte Porphyrius, welcher wohl auch hierin viel älteren Schriftstellern folgte, nicht die Götter und nicht die guten Dämonen (ἀγαθοὶ δαίμονες) verlangen Blut; beiden genüge die reine Feldfrucht, das ehrerbietige Wort, der lautere Gedanke. Angenehm sei das rauchende Blut und der Brodem des brennenden Fleisches nur den böſen Dämonen. Der verständige Mann, welcher sich nicht in Rapport mit diesen bösen Wesen setzen wolle, bringe daher keine Thieropfer dar. Vgl. Bernays a. a. O. S. 33.

[2]) Uebrigens ist im Hinblick auf Röm. 1, 21 ff. mehr als fraglich, ob Paulus wirklich der Ansicht gewesen, der Opfercult sei von den Dämonen eingeführt worden und gelte direct ihnen. Seine Worte erklären sich auch bei der Annahme, daß die bösen Geister an den Götzenopfern als den größten sittlichen Verirrungen ihre Lust haben, die Darbringer solcher Opfer sittlich schädigen, mit ihnen sich in den verderblichsten seelischen Rapport setzen u. s. w. Die Opferer meinten in ihrer Verblendung, dem im Bilde dargestellten Gotte nicht einem Dämon zu opfern; da aber der Götze ein Nichts ist (I. Cor. 8, 4), so zogen aus dem Opfer nur die schadenfrohen bösen Geister Gewinn, und insofern ward allerdings ihnen, und nur ihnen geopfert.

Ansicht, die Dämonen seien aus der fleischlichen Verbindung gefallener Engel mit Menschentöchtern hervorgegangen,[1]) besitzen eine vergeistigte Leiblichkeit (Tatian contra Graec. 15) und seien sinnlich lüstern (*ἄσωτοι καὶ λίχνοι*) nach dem von den Altären aufsteigenden Opferqualm und nach den Spenden von Opferwein. Bei solcher Vorstellung von den bösen Dämonen ist es leicht zu erklären, wie man dazu kam, den Ursprung der heidnischen Opfer auf sie zurückzuführen, und anzunehmen, sie hätten theils aus Haß gegen den guten Gott theils aus Neid gegen die Menschen und insbesondere aus sinnlicher Begierde die Menschen verleitet, die Ehre des Opfers, welche nur Gott gebührte, fortan ihnen zu erweisen und zwar durch Opfer wie sie dämonischer Fleisches- und Blut-Lust convenirten, d. i. durch blutige Opfer. —

Diese Ansicht über den Ursprung der heidnischen Opfer finden wir bei Justin dem Martyrer,[2]) bei Athenagoras, welcher die Dämonen charakterisirt als *λίχνοι περὶ τὰς κνίσσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα* (legat. pro christ. 26—27), sehr scharf ausgeprägt in den Clementinen[3]), dann an verschiedenen Stellen bei Tertullian[4]), bei Cyprian, welcher die Dämonen als „nidore altarium et rogis pecorum saginati“ (de vanit. idol.) bezeichnet, ferner bei Origines,[5]) bei Minucius Felix,[6]) bei Lactantius,[7]) Eusebius[8]) Augustin[9]) und Anderen. — Selbstverständlich betrachtete man auch den Opferdienst, welchen die Kinder Israels in Aegypten kennen gelernt und den sie dann am Sinai dem goldenen Kalbe gewidmet hatten, nach Ursprung und Ziel als dämonisch; und da man weiter der Ansicht war, Gott habe, um der nun einmal vorhandenen leidenschaftlichen Begierde

---

[1]) Vgl. des Näheren Rampf, der Brief Judä S. 282 ff. und Scholz, die Ehen der Söhne Gottes u. s. w. S. 77 ff.

[2]) Vgl. I. Apolog. 10. II. Apolog. 5. *Τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν τὰ μὲν..... τὰ δὲ... τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γέγοναδι μετὰ τὸ πάθεδιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι.*

[3]) Homil. VIII. 15. 19. 20. Recognit. I. 29.

[4]) Apolog. 22. 23. de idololatr. 7. ad Scapul. 2.

[5]) Contra Cels. lib. VIII. c. 58—63.

[6]) Octav. cap. 26—27, mitunter wörtlich wie Cyprian.

[7]) Institt. divin. II. 14—16.

[8]) Praepar. evang. lib. V. cap. 2 sqq.

[9]) Epist. 102. edit. Maurin. Tom. II. pag. 211—13.

Israels nach solchem Opferdienst Rechnung zu tragen, denselben der Hauptsache nach gewähren lassen, und nur verlangt, daß er nicht den Dämonen, sondern ausschließlich ihm geweiht werde, so lag es sehr nahe, den unter solchen Connexionen in's Dasein getretenen jüdischen Cult nicht sehr hoch zu taxiren, ihn für ein — durch Gottes Barmherzigkeit zum Guten gewendetes Uebel zu halten.

Daß alle Diejenigen, welche den heidnischen Opfercult als von Haus aus dämonisch betrachteten, in ihm nichts Besseres mehr zu entdecken und namentlich an ihm keine typischen Beziehungen auf Christi Opfer mehr zu finden vermochten, ist leicht begreiflich.

§. 19.

Das Verständniß der mosaischen Opfertypik unter den Israeliten in der vorchristlichen Zeit. Isai. 53, 1—12.

1. Es wurde schon erwähnt (§. 18, 4), daß die Kirchenväter dem mosaischen Opfercult einstimmig typische Bedeutung beilegten, ja den Hauptwerth desselben in ihr suchten; es bestimmten sie hiezu die zahlreichen einschlägigen Stellen im Neuen Testament, welche wir im nächsten Abschnitte zu besprechen haben. Hier sei nur noch die Frage aufgeworfen, ob und inwieweit diese Typik des Opfercultes für das alttestamentliche Gottesvolk verständlich war. Die alttestamentlichen Schriften geben uns wenig Anhaltspunkte zur Lösung dieser Frage; denn obgleich sie uns ersehen lassen, daß man — wohl im Anschluß an Gen. 3, 15 —[1]) den kommenden Messias schon frühe (Pss. 15. 21. u. a.) und nachmals noch immer bestimmter (Zachar. 9, 9. 12, 10. 13, 7.) als Mann der Unscheinbarkeit, des Kampfes und Leidens dachte, so lassen sie doch darüber im Unklaren, ob die Leiden des Messias unter dem Gesichtspunct des Opfers aufgefaßt wurden und ob man im Opferculte (etwa in der Schlachtung oder im Opferbrande) Typen derselben erblickte. Doch eine Stelle findet sich im Alten Testament, welche es bis zur Evidenz gewiß macht, daß man den Messias als Opfer dachte und in dieser Eigenschaft ihn vorgebildet sah im Culte; es ist das die bekannte Jesaianische Stelle

[1]) „Er (der Weibessaame) wird dir den Kopf zermalmen, während du ihm zermalmest die Ferse."

vom leidenden Knechte Gottes (53, 1—11), welcher die Idee des Opfers nicht nur nicht fremd ist, wie noch neuerlich (von Weiß, Lechler und Anderen) behauptet wurde, welche vielmehr nur unter der Idee des Opfers völlig verständlich ist.

2. Daß die erwähnte Stelle sich auf den Messias beziehe, setzen wir als feststehend voraus. — Sie stellt ihn dar als unschuldig leidend und sterbend zur Sühne und zum Heile für das sündige Geschlecht. Alle Versuche, aus dieser Stelle den Begriff der Stellvertretung künstlich herauszudeuten, scheitern an dem einfachen klaren Wortlaut[1]) Wird V. 4 sein Leiden[2]) als stellvertretendes dargestellt, so V. 5 ganz unzweideutig sein Tod[3]) als Strafe, die er statt des sündigen Volkes und zu dessen Heil erduldete; sein Todesleiden wird als מוסר, als Züchtigung, als Sünden-Strafe bezeichnet, die auf ihm lag (עליו) uns zum Frieden, was nur den Sinn haben kann, der Messias habe die uns gebührende Strafe auf sich genommen, sie statt unser erduldet und dadurch uns Frieden (שלום) verschafft, uns mit Gott versöhnt, uns geheilt. Auch V. 6[4]) weist entschieden auf stellvertretendes Tragen unserer Missethaten respective der ihnen gebührenden Strafe hin, deßgleichen V. 9. und 12.[5]) Wie kam nun, so muß man fragen,

---

[1]) Vgl. Delitzsch, Comment. z. St. S. 511 ff. und Hebrbr. S. 715 ff. gegen Hofmann u. A.

[2]) V. 4. lautet: Fürwahr, er trug unsere Krankheiten und unsere Schmerzen, er hat sie auf sich geladen, wir aber hielten ihn für einen Getroffenen, für einen Geschlagenen von Gott und (mit Leiden) geplagt; Sinn: wir meinten, es laste auf ihm Gottes Strafe für seine eigenen Sünden, in Wirklichkeit aber war es die Strafe für unsere Sünden.

[3]) V. 5. lautet: Und er war durchbohrt (getödtet) von wegen (מִן) unserer Sünden, zermalmt von wegen unserer Missethaten; Strafe uns zum Frieden lag auf ihm, und durch seine Striemen ward uns Heilung.

[4]) Wir alle gingen Schafen gleich in der Irre, waren jeglicher seinem Wege zugewendet, ihn aber ließ Jehovah treffen unser aller Missethat; Sinn: anstatt unsere Missethaten, die wir in Selbstsucht begingen, auf unsere Häupter in der Strafe kommen zu lassen, ließ der Ewige sie über seinen Knecht kommen, ihn von denselben betroffen werden.

[5]) V. 9 dürfte zu übersetzen sein: „Aus Haft und Gericht ward er (da er starb) hinweggerafft; und sein Geschlecht? wer (Niemand) bedachte da, daß er hinweggerissen wurde aus dem Lande der Lebenden, wegen des Frevels meines Volkes der Schlag (die Strafe) ihn traf? — Vers 12 lautet: Darum geb' ich ihm Antheil unter den Großen (ברבים) und mit Mächtigen soll er Beute

der Prophet dazu, die Leiden und den Tod des Messias als Wirkung der auf ihn übertragenen und sofort von ihm getragenen weil auf ihm (עליו) lastenden Sünden Anderer zu betrachten? Wie anders und einfacher als durch den Ritus der mosaischen Opfer! Täglich konnte er es mitansehen, wie die Opfernden in der Handauflegung ihre Sünde (freilich nur symbolisch-typisch) auf das Opferthier übertrugen, welches sofort als Träger (נשא) dieser Sünde sein Blut vergießen mußte, getödtet wurde und zwar zu dem Zweck, damit der Opfernde gesühnt, damit er wieder ein שָׁלֵם werde, ein Solcher, der im Frieden steht mit Gott. Am Versöhnungstage sodann hörte der Prophet feierlich das Sündenbekenntniß über den Asasel-Bock sprechen, sah den Hohenpriester in der Handauflegung die Missethaten des Volkes auf dieses Opferthier übertragen, das sofort vom Volke mißhandelt[1]) und aus dem Lande der Lebendigen in die Wüste geschickt und dem Tode geweiht wurde. Wenn nun der Prophet — wie sicherlich alle Tiefblickenden in Israel — in jenen Riten Vorbilder von dem erblickte, was künftig an dem Messias und durch ihn geschehen sollte, so hatte er in solcher Anschauung, die in unserer Stelle überall durchleuchtet, bereits die vollkommenste natürliche Basis für die übernatürliche Erleuchtung, welche ihm zu Theil geworden, als er die Prophetie vom leidenden und sterbenden Knechte Gottes aussprach. Ohne Rücksichtnahme auf die Handauflegung beim Opfercult und deren Bedeutung (Sündenübertragung) und ohne die Ueberzeugung, daß diese Ceremonie auch typisch bedeutsam sei, hätte der Prophet die vom göttlichen Geist ihm gewordenen Aufschlüsse über Jesu Leiden und Tod wohl kaum in diese Form gegossen, in welcher sie uns vorliegt. — Auf die Influenz von Vorstellungen aus dem Bereich des Opferrituals weist auch der Vergleich des leidenden und sterbenden Messias mit einem Schlachtlamme (שה לטבח) hin; oder sollte der Prophet, da er von Tödtung in Folge des Tragens fremder Sünden redet, bei seinem Vergleich

---

theilen dafür, daß er hingegossen hat in den Tod seine Seele und sich zählen ließ unter die Missethäter und doch (während er doch) die Sünde Vieler trug und für die Frevler mittelte (durch seinen Tod nämlich; Vulg. durch sein Gebet). Die Worte וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל, d. i. „und ihre Sünden wird er tragen" sind auf die jenseitige mittlerische Thätigkeit, auf das Sühnopfer des Messias in der Glorie zu beziehen (Hebr. 8, 1—4).

[1]) So versichert wenigstens die jüdische (Gemara Babylon. fol. 66. Joma) und christliche (epist. Barnab. c. 7) Tradition.

nicht mit Nothwendigkeit an ein Opferlamm gedacht haben, d. i. an ein solches, das den Tod erleidet, weil es in der Handauflegung mit Sünden belastet wurde? Ob dem Propheten speziell das Paschalamm vor Augen schwebte und er sonach dieses als besonderen Typus des leidenden Messias betrachtete, lassen wir dahin gestellt; wurden ja auch sonst Jahr aus Jahr ein Tausende von Lämmern im Tempel zu Jerusalem geopfert. — Ein weiterer Beleg dafür, daß Isaias den Tod des Knechtes Gottes unter dem Gesichtspunkt des Opfers und somit das mosaische Opferverfahren typisch aufgefaßt habe, scheint mir in dem הערה למות נפשו des V. 12 zu liegen. Wer denkt hier nicht unwillkührlich an Lev. 17, 11, wo die Verströmung des Nephesch im Blute als das Constitutivum der Opfersühne erscheint? — Endlich nennt der Prophet V. 10 die Lebenshingabe des Messias, das Einsetzen seines Nephesch, kurzweg אָשָׁם d. i. Schuldopfer; das in den Tod hingegebene Leben Jesu erscheint hier als der Preis (λύτρον), welcher gefordert wurde zur Tilgung der vor Gott schwebenden Schuld des Geschlechtes.

Wangemann (I. S. 390) meint, es habe dem Propheten an unserer Stelle nur der Ritus des Versöhnungstages vor Augen geschwebt, und somit könnte dann aus ihr präcise nur gefolgert werden, daß Isaias die spezifischen Opfer des Sühnfestes als Typen des messianischen Opfers betrachtet habe. Allein abgesehen von anderen Künsteleien, die in Wangemanns Deutung unserer Stelle auf den Versöhnungstag mit unterlaufen, so ist es doch gar zu willkührlich, aus dem Schlachtlamm des Propheten einen Schlachtbock zu machen (S. 390). Wir möchten daher lieber annehmen, der Prophet habe nicht ein einziges, bestimmtes Opfer, sondern den ganzen Opfercult vor Augen gehabt, weil er eben den ganzen Cult für typisch hielt, wie auch thatsächlich in Christi einem Lebensopfer die sämmtlichen mosaischen Opfer, selbst die unblutigen, ihr πλήρωμα erhielten; aus den zahlreichen Opferceremonien greift er eben diejenigen heraus und verwerthet in Darstellung der ihm gewordenen himmlischen Erleuchtung eben diejenigen, welche ihm für seinen Zweck als passend erschienen; daher die Mannigfaltigkeit (Handauflegung, Schlachtung, Passaopfer, Schuldopfer, Opfer des Versöhnungstages) in den Beziehungen auf den Opfercult. —

3. So klar uns nun die erörterte Stelle erkennen läßt, daß Isaias einen tiefen Einblick in die typische Bedeutung des mosaischen Opfercultes gehabt habe, so vermögen wir gleichwohl nicht zu ermessen, inwie-

weit er solche Einsicht mit anderen Zeitgenossen gemein hatte und als eine so zu sagen natürliche sie besaß, und in wieweit sie Frucht besonderer, prophetischer Erleuchtung gewesen. Jedenfalls hat die Jesaianische Prophetie vom stellvertretend für die Sünden seines Volkes sich opfernden Messias dazu beigetragen, fortan in Mitten Israels die betreffende Hoffnung lebendiger zu erhalten und allen Einsichtigern fort und fort nahe zu legen, daß der Opfercult eine stetige Appellation weil ein unzweideutiger Hinweis auf das stellvertretende, sündentilgende Leidens- und Lebensopfer des Messias sei. —

Daß die messianische Deutung des Jesaianischen Schlachtlammes, welches die Sünden der Welt trägt und um derentwillen geopfert wird, unter den gläubigen, nach Erlösung sich sehnenden Juden sehr bekannt gewesen sei, ersehen wir aus Joh. 1, 29. 36, wo der Täufer seine Umgebung auf die Person Jesu hinweist, und anstatt ihr zu sagen: dieser ist der verheißene Messias, ihr die bekannten Worte zuruft: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμρτίαν τοῦ κόσμου, wofür der Täufer auch hätte sagen können: sehet, der von Isaias verheißene, stellvertretend leidende und sterbende Knecht Gottes! Die in Rede stehenden Worte des Täufers setzen offenbar bei den Zuhörern eine Bekanntschaft mit der Jesaianischen Stelle sowohl als mit der symbolisch-typischen Bedeutung der jüdischen Opfer voraus; und wenn die neutestamentlichen Schriftsteller den geopferten Erlöser als Lamm oder Lämmlein bezeichnen (I. Petr. 1, 19; Offbg. 5, 6. 9. 12 u. ö.), welches sein Blut vergossen hat, getödtet worden ist und auch im Himmel noch die Schlachtungsmale an sich trägt (ὡς ἐσφαγμένον; Offbg. 5, 6), so thun sie das wiederum im Hinblick auf die Jesaianische Weissagung und unter der Voraussetzung, daß die Leser mit der Stelle bekannt und mit der Typik des alttestamentlichen Opfers vertraut seien.

Uebrigens muß die Masse der Juden zur Zeit Christi kein richtiges Verständniß der Jesaianischen Stelle und keinen Einblick in die Typik der Opfer gehabt haben; sonst wäre nicht wohl zu begreifen, wie die Judenschaft im großen Ganzen sich so sehr gegen einen unscheinbaren, leidenden und sterbenden Messias hätte sträuben und am λόγος τοῦ σταυροῦ sich ärgern können. Die Schuld daran trugen die jüdischen Gelehrten, trug insbesondere jene Werkheiligkeit, welche der Heiland so energisch rügte, und die kein Bedürfniß nach Versöhnung, darum auch kein Verständniß für die typische Seite des Opfercultes hatte.

Daß hingegen die wahrhaft Gläubigen und frommen Israeliten tiefer schauten, beweist auch Luc. 2, 34—35; wenn aber trotz alledem selbst die Jünger Jesu sich auffallend schwer in die Idee eines leidenden Messias zu finden wußten (Matth. 16, 21—24. 17, 20. Marc. 9, 31. Luc. 24, 25—26), so haben wir darin nur einen Beweis mehr, daß die mit der Werkheiligkeit Hand in Hand gehende Geistesfinsterniß des Pharisäismus selbst in die edelsten, gotterleuchteten Seelen ihre tiefen, dunklen Schatten warf. — Selbst den Aposteln werden — wie zahlreiche Prophetenstellen — so namentlich auch gar manche typische Seiten und Beziehungen am Opfercult erst klar geworden sein, als dieser seine ganze Erfüllung erhalten hatte, Christus in der Himmelfahrt eingegangen war in das himmlische Allerheiligste, um dort zu erfüllen, was der alttestamentliche Hohepriester durch seinen alljährlichen Dienst im schattenhaften Allerheiligsten vorgebildet hatte. Wir Christen, die von der Höhe des Golgatha und des Himmelfahrtsberges aus den mosaischen Opfer-Cult überschauen, können ungleich sicherer die typische Deutung dieses Cultes vollziehen, als in der vorchristlichen Zeit die erleuchtetsten Männer es vermochten; uns liegt das σῶμα vor; aus ihm die σκία zu erklären, ist unendlich leichter, als aus der σκία Schlüsse zu ziehen auf die nähere Beschaffenheit des σῶμα. „Erst die Erfüllungsgeschichte hat das Räthseldunkel des Schattens völlig gelöst. Wie sollten wir daher die Erfüllungsgeschichte in das Dunkel des Schattens und nicht vielmehr das Schattenbild in das Licht des offenbar gewordenen Mysteriums stellen?" Letzteres wollen auch wir versuchen im II. Theil unserer Abhandlung.

Zweiter Theil.

Das eine Opfer Christi, die Erfüllung der vorchristlichen Opfer.

Vorbemerkung.

Zu wiederholtenmalen haben wir betont, daß alle vorchristlichen Opfer, vorab die mosaischen, an ein künftiges Opfer appellirten, welches das in Wahrheit und vollkommen zu leisten vermöchte, was sie nur vorzubilden und anzustreben im Stande waren. Daß dieses eine, große Opfer von Christus gebracht wurde, daß in Christus die vorchristlichen Opfertypen ihre Erfüllung erhielten, ist unzweideutige Lehre des Neuen Testamentes und Bekenntniß aller christlichen Confessionen. Freilich weichen diese und weichen namentlich die Theologen mannigfach von einander ab, wenn es sich darum handelt, zu bestimmen, worin präcise das Opfer Christi gelegen gewesen sei; insbesondere besteht darüber Streit, ob Christi Opfer ganz in sein Erdenleben hineinfalle, somit am Kreuze vollbracht sei, oder ob die Lebenshingabe in den Tod nur der eine Act des großen Opferdrama gewesen sei, der andere aber im Jenseits sich vollziehe, oder endlich ob sein Opfer ganz und ausschließlich in den Himmel verlegt werden müsse. Nach unserer Ueberzeugung, die wir für schriftgemäß halten, hat Christus sein Opfer, in welchem die Erfüllung aller vorchristlichen Opfer gelegen war, in den Tagen seines Fleisches (Hebr. 5, 7) gebracht und zwar vollständig, so daß es mit seinem Tode ein für allemal voll-

bracht war (Joh. 19, 30). Aber dieses auf Erden ein für allemal vollbrachte Opfer dauert geheimnißvoll in der Person des Erlösers fort im enthüllten und im verhüllten Himmel, drüber im seligen Jenseits (himmlisches Opfer) und hienieden in der Kirche auf Erden (eucharistisches Opfer).

Hiernach zerfällen wir unseren zweiten Theil, welcher vom einen Opfer Christi als der Erfüllung der vorchristlichen Opfer handelt, in zwei Abschnitte, deren erster vom einen Opfer Christi dargebracht im Stande der Unscheinbarkeit, der zweite von diesem einen Opfer Christi dargebracht im Stande der Erlösung handeln wird; wir könnten den ersten Abschnitt auch überschreiben als Lehre vom Kreuzopfer, den zweiten als Lehre von der Permanenz des Kreuzopfers im himmlischen und eucharistischen Opfer.

In der Form der Unscheinbarkeit sowohl als in der Form der Glorie kann Christus nur Opfer bringen, sofern er Priester ist; daher wird es nöthig sein, daß wir zuerst den Priestercharakter Christi fest stellen. —

§. 20.

Christi Priesterthum.

1. In den heidnischen Culten sowohl als im Mosaismus begegnen wir einem speziellen Priesterthume, welchem die Aufgabe obliegt, zwischen dem heiligen Gott und dem sündenbefleckten Volke mittlerisch thätig zu sein durch Darbringung der Opfer. Nur wo es etwas zu vermitteln gibt, wo zwischen Gott und den Opfernden noch eine durch Sünde hevorgerufene Kluft besteht, hat das spezielle, mittlerische Priesterthum Sinn und Aufgabe (Hebr. 5, 1. ὑπὲρ ἁμαρτιῶν). — Um seinem mittlerischen Berufe genügen zu können, muß der Priester eine mittlere Stellung einnehmen zwischen dem Volke und der Gottheit, muß einerseits erhaben sein über das sündige Volk, muß es überragen durch Heiligkeit, welche ihn befähiget mit Gott zu verkehren, muß ein Hausgenosse Gottes sein; er muß aber andererseits auch Angehöriger des Volkes und aus demselben entnommen sein, um dessen Anliegen würdigen und mit Nachdruck und Erfolg vor Gott vertreten zu können. Der Träger des speziellen Priesterthums erscheint schon in der vorchristlichen Zeit überall wie als Vertreter des Volkes so ganz besonders als Hausgenosse und Sachwalter Gottes.

Selbstverständlich kommt es Gott zu, wen er als Mittler sich will nahen lassen und muß von ihm wie die Berufung so auch die erforderliche Ausstattung und Heiligung für das priesterliche Mittleramt ausgehen; das hat er in Beziehung auf das alttestamentliche Priesterthum in auffallendster Weise gezeigt, indem er durch ein Wunder kund that, „wer sein ist, und wer heilig, so daß er ihn sich nahen läßt, und wen er auserwählt, daß er ihm nahe" (Num. 16, 5). Die Ausscheidung der von Gott erwählten Mittler Israels aus der Masse des unheiligen Volkes, ihre Entsündigung und Heiligung, ihre Einsetzung in die Pflichten und Rechte des Mittlerstandes geschah auf Geheiß Jehovahs in feierlichem Weiheacte, der uns Lev. 8 beschrieben ist. —

2. Wie in Christo die alttestamentlichen Opfer ihre Erfüllung erhielten, so auch das levitische Priesterthum; in gewissem Sinne ist daher auch Christi Priesterthum κατὰ τάξιν Ἀαρών, sofern nämlich von ihm analog wie vom levitischen Priesterthum die eben (n. 1.) besprochenen Grundeigenschaften gefordert waren. Am Priester der Vollendung mußten diese Grundeigenschaften in vollkommener Weise sich finden. — Als wahrhaftiger „Menschensohn" hatte er nach Aehnlichkeit der zu erlösenden Brüder „Fleisch und Blut" angenommen (Hebr. 2, 14; Röm. 8, 3), ist arm (II. Kor. 8, 9), ist in allen Stücken versucht (Hebr. 4, 15) und mit einziger Ausnahme der Sünde den zu Erlösenden in allweg ähnlich geworden, um ein eben so theilnehmender und mildherziger (μετριοπαθῶν Hebr. 5, 2; vgl. 2, 17) als verläßiger (πιστὸς; Hebr. 2, 17) Mittler und Sachwalter bei Gott sein zu können. —

Als wahrhaftiger „Gottessohn" (υἱὸς θεοῦ) trug er die Fülle des zu vermittelnden Licht- und Heiligungslebens in sich selber (Joh. 1, 4); seine menschliche Natur, in welcher zunächst das Opfer als subjective Entsagungsthat sich vollziehen sollte, war gesalbt mit dem πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), war durchduftet von dem πνεῦμα αἰώνιον (Hebr. 9, 14),[1]) war zudem reichlich ausgestattet mit Gaben des bei der Taufe über ihn herabgekommenen πνεῦμα ἅγιον (der dritten Person in der Gottheit); er war im vollsten Sinn des Wortes

[1]) Ohne es näher zu begründen, bemerken wir nur, daß uns πνεῦμα ἁγ. und πνεῦμα αἰώνιον im Wesentlichen das Gleiche zu bezeichnen scheinen, nämlich das Göttliche in Christo, seine göttliche Natur.

der Gesalbte (ὁ χριστός; Luc. 4, 18 ff. Apg. 4, 27), geweiht mit einem Salböle, das nicht etwa nur symbolische Heiligkeit vermittelt (Lev. 8, 12), das vielmehr die allerrealste und vollkommenste Heiligkeit bewirkte; darum heißt er „der Heilige Gottes" (Marc. 1, 24. Apg. 2, 27. 3, 14), der „heilige Knecht Gottes" (Apg. 4, 27. 30), der die Sünde nicht (aus eigener Erfahrung) kannte (II. Cor. 5, 21), von den Sündern tief innerlich geschieden und ausgesondert weil absolut unschuldig und heilig war (Hebr. 7, 26).[1] —

Seine Auserwählung und vorzeitliche (Röm. 1, 4) Berufung zum Priesterthum erhielt Jesus vom Vater, als dieser aus barmherziger Liebe sich entschloß, seinen Sohn in die Welt zu senden (Gal. 4, 4), ihn als Opfer zur Erlösung des Geschlechtes hinzugeben (Joh. 3, 16. Röm. 8, 32.) und durch ihn die Welt mit sich zu versöhnen (II. Cor. 5, 18—19). Die Weihe zu diesem Priesterthum und die Einsetzung in dasselbe fand statt, als sich in der Incarnation die göttliche Natur mit der menschlichen verband und diese tüchtig machte (Hebr. 3, 2), ein Opfer von unendlichem und darum erlösendem Werthe zu bringen.

Der Gottmensch war also von Anfang an Priester, seit der Fleischwerdung bestimmt und geeigenschaftet, das große Opfer der Versöhnung zu bringen; mit den Worten des Psalmisten (39, 7 f.) läßt daher der Verfasser des Hebräerbriefes (10, 5) ihn schon bei seiner Menschwerdung[2] den Entschluß aussprechen, das wahrhaftige Versöhnungsopfer bringen zu wollen, was Priesterberuf voraussetzt; und bei Johannes (10, 18) sagt der Heiland, sein Vater habe ihm das Gebot (ἐντολή) und somit die Mission gegeben, als guter Hirte sein Leben für die Schaafe zu opfern, ein Auftrag, den wir uns wohl als zusammenfallend denken müssen mit dem Eintritt des Logos in's Fleisch, mit der Bereitung des Opferleibes Christi in der Incarnation (Hebr. 10, 5) mit der Heiligung (Joh. 10, 36) und Einweihung seiner menschlichen Natur für den gesammten messianischen Beruf in der Unio

---

[1]) Bezüglich der Richtigkeit unserer Auffassung des κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν vgl. Lapide, Ribeira, Klee, besonders Kurtz; dagegen Maier, Bisping u. A.

[2]) So ist „εἰσερχόμενος κλ." zu deuten, und nicht auf das erste öffentliche Auftreten Christi (Bleek), auch nicht auf das erste Bewußtwerden Christi in seiner Jugend (Del.).

hypostatica. Bereitung des Opferobjectes und Weihe zum Priesterthum fallen bei Christus zusammen und zwar in der Incarnation, und es ist eben so unnatürlich als unbiblisch, im Werke Christi die „laikalen" und die „priesterlichen" Functionen in so schroffer Weise auseinander zu halten, wie es jüngst noch Kurtz (Comment. z. Hebrbr.) gethan hat; diese Unterscheidung kommt fast einem Zerreißen gleich. Wie die eine Person Christi in einheitlichem Acte opferbringend (laical) und opferdarbringend (priesterlich) das Erlösungswerk vollzieht, so ist die Incarnation auch Bereitung des Opfers und des Priesters zumal; den ewigen Sohn in's Fleisch gebend, zum Menschensohn machend hat der Vater auch zugleich den hohen Priester unseres Bekenntnisses aufgestellt (Hebr. 3, 2 ποιήσας αὐτόν).

3. Wiewohl es schon a priori als höchst wahrscheinlich, ja als gewiß erscheinen muß, daß die allseitige Ausstattung Christi für das Priesterthum und insofern auch die Einsetzung in dasselbe schon beim Eintritt in die Welt, schon in der Fleischwerdung des Logos stattgefunden habe, so glaubten doch die Socinianer[1]) im Interesse ihrer verkehrten Opfertheorie dieß läugnen zu müssen, und behaupteten unter Berufung auf Hebr. 5, 5 im Vergleich mit Apg. 13, 33, Christus sei in den Tagen seines Erdenlebens noch gar nicht Priester gewesen, sondern sei es — durch die Auferstehung dazu qualifizirt — erst bei seinem Eintritt in den Himmel geworden, wo auch seine Opferdarbringung statt finde. Nach Hebr. 5, 5 sei Christus Priester geworden, als der Vater zu ihm sprach: „mein Sohn bist du, heute hab' ich dich gezeugt;" nach Apg. 13, 33 aber sei Christus erst in seiner Auferstehung als Sohn Gottes declarirt worden. Dagegen ist zu erinnern, daß Christus schon in den Tagen seines Fleisches sich υἱὸς θεοῦ nannte und als solcher feierlich vom Vater erklärt wurde (Matth. 3, 17), was uns zwingt, den Moment des „hodie genuite" wenn nicht in die Ewigkeit hinein so doch weit über die Auferstehung Jesu, nämlich bis in den Anfang seines gottmenschlichen Daseins hinaufzurücken, und somit Hebr. 5, 5 sowohl als Hebr. 1, 5 auf die Zeugung der menschlichen Natur Jesu zur Gottessohnschaft in der Fleischwerdung des Logos aus Maria zu beziehen. (Luc. 1, 35; τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ). Wenn nun

[1]) Ihnen sind in der Hauptsache nicht wenige protestantische Ausleger der Neuzeit in mannigfacher Modification gefolgt.

der Verfasser des Hebräerbriefes in seiner Erörterung über Christi Priesterthum (5, 5) sich auf die erwähnte Psalmstelle nicht bloß zu dem Zwecke berief, um zu beweisen, Christus habe sich das Priesterthum keineswegs arrogirt, sondern es von seinem Vater erhalten, wenn vielmehr (wie wahrscheinlich) durch die Anführung der Psalmstelle auch noch die wirksame Ursache und der Zeitpunct solcher Betrauung mit der Priesterwürde bezeichnet werden wollte[1]), so ergibt sich gerade aus Hebr. 5, 5, daß Christus schon bei der Incarnation, in der Zeugung des *υἱὸς ἀνθρώπου* zum *υἱὸς θεοῦ* Priester geworden sei. — Die Berufung auf Apg. 13, 33 bildet keine Instanz gegen unsere Auffassung der in Rede stehenden Psalmstelle, denn es ist mindestens in hohem Grade wahrscheinlich[2]), daß „*ἀναστήσας Ἰησοῦν*" in jener Predigt zu Antiochia Pisidiens nicht auf die Erweckung Jesu von den Todten, sondern auf seine Bestellung als Messias zu deuten sei, die eben in der Fleischwerdung des Logos statt hatte.

4. Wie schon (n. 2) erwähnt, ist Christi Priesterthum die Erfüllung des Aaronitischen, welches ein einiges zwar[3]) aber doch zweistufig gewesen, nämlich einfaches Priesterthum und Hoheprieſterthum. — Als Gegenbild dieses Aaronitischen Vorbildes wird Christi Priesterthum im Briefe an die Hebräer einmal als einfaches Priesterthum (10, 21. vgl. 7, 24)[4]) zum öftern aber als Hoheprieſterthum (2, 17. 4, 14. 5, 1 u. ö.) bezeichnet; und von dem Bewußtsein, Jesus sei die Erfüllung des alttestamentlichen Hohenprieſters, war der Verfasser des Hebräerbriefes so ganz und gar durchdrungen (vgl. Kap. 9 und 10), daß er selbst da, wo er Christi Priesterthum im Unterschied vom Aaronitischen mit Emphase als Melchizedekisches charakterisirt, Jesum gleichwohl Hoheprieſter (*ἀρχιερεύς*) nennt (5, 10. 6, 20), obschon Melchizedek in der Schrift immer nur als Prieſter (*ἱερεύς*) und nirgends als Hoheprieſter eingeführt

---

[1]) Diese Ansicht hat allerdings manche Gründe gegen sich; übrigens ist die andere von Delitzsch und den mehreren neuen Erklärern vertretene auch keineswegs so ganz sicher.

[2]) Vgl. Hofmann, Schriftbew. I. S. 123.

[3]) Vgl. Hebr. 7, 20. 23. wo Prieſter und Hoheprieſter in eine Kategorie zusammengefaßt sind.

[4]) *Ἱέρεα μέγαν* = erhabener (d. i. den Aaron weit überragender) Prieſter; vgl. 4, 14.

ist. Diese auffallende und doch wenig beachtete Erscheinung erklärt sich hinreichend nur aus der Annahme, daß Christus als πλήρωμα des Aaronitischen Hohepriesterthums sich vom Melchizedek der Vollendung nicht unterscheide, daß erfülltes Aaronitisches Hohe-Priesterthum und Melchizedekisches Priesterthum völlig identisch seien. Christus wurde also keineswegs erst bei seiner Himmelfahrt Melchizedekischer Priester, sondern war es schon in den Tagen seines Fleisches, war es auch am Kreuze; deßgleichen war er keineswegs bloß in Darbringung seines Lebensopfers am Kreuze Gegenbild des Aaronitischen Priesterthums und insofern Hoheprieſter κατὰ τάξιν Ἀαρών, sondern ist es auch in seiner himmlischen Opferthätigkeit, was im 9. und 10. Kapitel des Hebräerbriefes des Näheren ausgeführt ist. Es gibt nur ein Priesterthum Christi, und es ist ganz und gar wider den Sinn des Hebräerbriefes, wenn neuere Exegeten zwischen dem Priesterthum Christi auf Erden und zwischen dem im Himmel einen spezifischen Unterschied machen, nur das letztere als melchizedekisches betrachten wollen.

Das, was Christi Priesterthum vom Aaronitischen ganz spezifisch unterscheidet und es zum melchizedekischen macht, ist nach den klaren Auseinandersetzungen des Hebräerbriefes dieses, daß die Aaroniten Priester wurden und waren κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης, während Jesus sein Priesterthum inne hatte κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16). Unter jenem „fleischlichen Gebote" ist das alttestamentliche Gesetz zu verstehen (Exod. 28, 1 ff. vgl. Num. 16, 5. 17, 17 ff.), welches bestimmte, daß nur diejenigen, welche dem Fleische nach von Aaron abstammten, Priester sein können. Jeder mosaische Priester überkam sein priesterliches Amt in Gemäßheit (κατὰ) jener Norm (νόμος), welche in dem erwähnten fleischlichen[1]) Gebote aufgestellt war. Weil das levitische Priesterthum wesentlich an Fleisch und Blut gebunden und weil seine Träger alle sterblich waren, darum ging es von Einem an den Andern über, hatte successiv

---

[1]) Σαρίνη heißt das Gebot zunächst, weil es auf fleischliche Abstammung sich bezieht, von ihr als etwas ganz Aeußerlichem das Priesterthum abhängig macht; sofern es dann eben darin als ein äußerliches, unvollkommenes Gesetz sich erweist, hat σαρκίνη hier wohl auch den Nebenbegriff des Aeußerlichen; vgl. 9, 13.

zahlreiche Inhaber (7, 23),[1]) und trug insofern das Gepräge des Wandelbaren, des Unvollkommenen und Fleischlichen an sich. Weil auf Grund verweslichen Fleisches und Blutes Priester geworden, konnten die levitischen Priester kraft der auf solchem Wege ihnen zugefallenen ἱερωσύνη unmöglich unvergängliches Leben zumitteln[2]) d. i. eine reale Sühne bewerkstelligen, welche den Tod (seelischen und leiblichen) überwindet und übernatürliches, ewiges Leben setzt, ein Leben, das mit jener realen Heiligkeit identisch ist, an welcher es den levitischen Priestern als bloß symbolisch Heiligen so gut gebrach wie dem sündigen Volke.

Von all' dem, was soeben als das spezifisch Aaronitische (τάξις Ἀαρών) namhaft gemacht wurde, findet sich bei Christus nichts und insofern ist er nicht κατὰ τάξιν Ἀαρών. Weil aus dem Stamme Juda entsproßen konnte er schlechterdings nicht Priester oder Hohepriester werden κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκινῆς (vgl. 8, 4.); sein Priesterthum wurzelt in der ihm eigenen Kraft „unvergänglichen Lebens," welche seiner menschlichen Natur keineswegs erst seit der Auferstehung (Hof. Del. Kurtz) innewohnt,[3]) sondern in Folge der unio hypostatica ihr vom ersten Moment des Daseins an schon eigen war, als eine Wirkung des πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), des

---

[1]) Πλείονές εἰσιν ἱερεῖς γεγονότες bezeichnet nicht simultane, sondern successive Mehrheit.

[2]) Aus diesem Grund heißt Hebr. 7, 18 das fleischliche mosaische Priestergesetz ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές; vermochte es ja aus sich Niemanden zum erstrebten Ziele zu führen (τελειοῦν) nämlich zum Besitze gottverbundenen Lebens, zum kindlichen Verkehr mit Gott (ἐγγίζειν τῷ θεῷ; 7, 19).

[3]) Alle Diejenigen, welche das Melchizedekische Priesterthum Christi erst mit der Himmelfahrt beginnen lassen, müssen consequent behaupten, in den Tagen seines Erdenlebens habe der Heiland die „Kraft des unvergänglichen Lebens" noch nicht in sich getragen; dagegen verweisen wir einfach auf alle jene Schriftstellen, nach welchen Christus von Anfang an wahrhaftiger Sohn Gottes, als solcher das „Leben" der Menschen war, er auch als Menschensohn die ζωή in sich selber hatte (ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ). Wohl ließ der Heiland diese ihm immanente Lebens-Kraft in soweit unwirksam werden, daß im Tod am Kreuze die Seele sich vom Leibe trennen konnte; allein auch dem im Grabe ruhenden Leib Christi blieb die Gottheit hypostatisch verbunden und eben darum auch die δύναμις ζωῆς immanent, und nur in Kraft dieses immanenten Lebens war es möglich, daß Christus, der als Träger jenes Lebens eo ipso auch der Heilige Gottes war, die Verwesung schlechterdings nicht schaute.

πνεῦμα αἰώνιον Christi erscheint. In Kraft solchen Lebens „bleibt er ewig" (7, 24. 25.), weßhalb sein priesterliches Amt nicht, wie das bei den sterblichen alttestamentlichen Priestern und Hohepriestern der Fall war, an einen Anderen übergeht[1]) (7, 24), sondern allzeit bei ihm bleibt und von ihm verwaltet wird. Und hierin hauptsächlich, in dem Ewigbleiben liegt der Grund, warum Christi Priesterthum als ein melchizedekartiges schon in den Psalmen eingeführt wird. Nach der auffallenden Darstellung (ἀφωμοιωμένος), welche der Hagiograph unter spezieller, im typischen Interesse geschehener Leitung Gottes von jenem mysteriösen Melchizedek gibt (Gen. 14), erscheint dieser Priester wie Einer, der keinen Vater, keine Mutter, kein Geschlechtsregister, also wie Einer der keinen zeitlichen Anfang hat; und da auch seines Todes nirgends gedacht ist, erscheint er weiter wie Einer der kein Ende genommen. In dieser seiner (scheinbaren) Anfangs- und Endlosigkeit ist der Priester Melchizedek Vorbild Christi, der in Rücksicht auf das, was ihn zum Priester der Vollendung macht, nicht bloß dem Anscheine, der Darstellung, sondern der Wirklichkeit nach sowohl anfangs- als endlos ist; das, was Christum im Unterschied von den Aaroniten zum Priester, zum Priester und Hohepriester der Vollendung machte, die „δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου" nämlich, hatte er nicht von einem irdischen Vater und einer irdischen Mutter kraft geschlechtlicher Abstammung; und daher war er rücksichtlich des spezifisch Priesterlichen sine patre, sine matre, sine genealogia, war ohne zeitlichen Anfang; sofern dieses spezifisch Priesterliche, diese Kraft des unvergänglichen Lebens etwas Ewiges, in der Gottesnatur Wurzelndes ist, kann und muß von Christi Priesterthum, muß von Christus als Priester gesagt werden, er sei ohne Anfang und ohne Ende, sei ewig, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων (7, 8.).[2]) — Rück-

---

[1]) Ἀπαράβατον ἔχει ἱερωσύνην schließt jedenfalls den Wechsel des Priesteramtes aus, gleichviel ob man ἀπαράβατος mit den meisten Vätern activisch (= ἀδιάδοχος) oder dem anderweitigen Sprachgebrauch entsprechender passivisch faßt.

[2]) Die obige Auffassung der schwierigen Stelle 7, 1 ff. exegetisch zu rechtfertigen, ist hier nicht der Ort. Gewiß ist, daß der Verfasser des Hebräerbriefes im Typus des Melchizedek nur einen Zug betont und ausführt, die mysteriöse Anfangs- und Endlosigkeit; daraus folgt selbstverständlich nicht, daß der Charakter des Königthums über die Friedensstadt, sowie das Opfer Melchizedeks nicht auch typisch bedeutsam waren. — Durch das „ἀπάτωρ, ἀμήτωρ,

sichtlich der menschlichen Natur, die für Christus als Priester allerdings auch wesentlich ist, kann selbstverständlich die „Anfangslosigkeit" nicht prädizirt sein; der Verfasser des Hebräerbriefes reflectirte an fraglicher Stelle eben nur auf das, was Christi menschliche Natur zum Priesterthum erhob, ihr die Weihe dazu gab.

Als Quell und Träger des „unvergänglichen Lebens," das substanzielle Heiligkeit ist, bedarf Christus für seine Person keiner Sühne (7, 27), ist vielmehr vollkommen heilig (7, 26), und im Stande, alle Sünder vollständiglich (εἰς τὸ παντελές) d. h. in ganz realer Weise zu sühnen, ihnen an die Stelle des eingedrungenen Todes Leben und Heiligkeit zu vermitteln und sie dadurch Gott nahe zu bringen (7, 25).

5. Dem Erörterten zufolge hat die schon im Verhältniß des Abraham zu Melchizedek vorgebildete Erhabenheit des Priesterthumes Christi über dem levitischen ihren tiefsten, wir können sagen einzigen Grund in dem „unvergänglichen Leben," Kraft dessen und durch dessen Vollbesitz Christus Priester ist, der Melchizedek und Aaron der Vollendung, ἱερεὺς und ἀρχιερεὺς in einer Person. Im Besitz jenes Lebens aber ist Christus als Sohn Gottes, weßhalb noch am Schluß der Erörterung über die Erhabenheit seines Priesterthumes auf diese Sohnschaft hingewiesen wird: ὁ λόγος τῆς ὁρκομωσίας υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (ἱερέα καθίσησι).[1]) — Aus dem Prädicat τετελειωμένον scheint zu folgen, daß Christus erst nach erlangter τελείωσις d. i. nach der verbreitetsten Auslegung erst bei seinem Eintritt in den Himmel zum Priester, wenigstens erst zum melchizedekischen Priester bestellt worden sei; allein der Gegensatz in V. 28 läßt deutlich erkennen, daß die hier gemeinte τελείωσις als sittliche im Sinne von χωρὶς ἁμαρτίας (4, 15) zu verstehen sei;[2]) die ἀσθένεια der levitischen Priester war keineswegs bloß irdische Unscheinbarkeit, sondern wie V. 27. zeigt, eigentliche Sündhaftigkeit; wenn nun im Gegensatz zu dieser ἀσθένεια von Christus τελείωσις ausgesagt

---

ἀγενεαλόγητος" will nur zeitlicher Anfang — nur ἀρχὴ im Sinne rein zeitlichen Seins ausgeschlossen werden; vgl. Joh. 1, 1.

[1]) Vgl. Hebr. 4, 14; ἀρχιερέα μέγαν — τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

[2]) Hier auch diejenige τελείωσις miteingeschlossen zu denken (Riehm), welche in der Erhöhung aus dem Stand der Exinanitio zur himmlischen Glorie gelegen war (Hebr. 2, 10. 5, 9), verbietet der Zusammenhang; vgl. auch Weiß a. a. O. S. 547.

wird, so kann letztere nur völlige Sündelosigkeit, vollkommene Heiligkeit sein, welche das Bedürfniß nach wiederholter Opferdarbringung ausschließt. Als Sohn, als ewig vollkommener, heiliger Sohn Gottes ist Jesus der vollendete Priester, dessen eines Opfer völliglich sühnte; dieser Sohn aber war es ab instanti conceptionis. — Für die Ansicht, daß Christus vor seiner Himmelfahrt gar nicht Priester oder doch wenigstens nicht melchizedekartiger Priester gewesen sei, beruft man sich auch auf Hebr. 2, 17, wo aber das Eingehen in die menschliche Infirmität keineswegs nothwendig als Voraussetzung des Priesterwerdens angesehen werden muß, sondern füglich als Voraussetzung des „Barmherzig- und Zuverläßigwerdens," als unmittelbarer Grund des durch eigene Erfahrung actualisirten (potentiell gehört es zur Natur des Hohenpriesters) Barmherzig- und Verläßigseins betrachtet wird. — Die Stelle 6, 20 sodann besagt gleichfalls nicht, daß Christus erst bei seinem Eintritt in das himmlische Allerheiligste melchizedekischer Hoherpriester geworden sei, sondern lediglich daß er eingegangen sei als solcher, der melchizedekischer Hoherpriester geworden ist (γενόμενος); wann er dieß wurde, ist hier nicht gesagt, wohl aber 7, 16 angedeutet, in der Incarnation nämlich, aus welcher die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου stammt. — Am unwiderleglichsten soll Hebr. 8, 4 dafür sprechen, daß Christus auf Erden noch nicht Priester gewesen, sondern erst in Folge der Himmelfahrt es geworden sei. Allein diese Stelle gibt lediglich den Grund an (γάρ nicht οὖν), warum Christus, nachdem er Tod und Grab überwunden hatte, nicht auf Erden geblieben, warum er nicht auf Erden als λειτουργὸς thätig, sondern in den Himmel eingegangen sei, um dort seines liturgischen Amtes zu walten. Der Grund ist, weil man ihm auf Erden, unter seinen Volksgenossen die priesterliche Würde absprechen, seine λειτουργία nicht als legitim anerkennen würde, da ja hier die ἐντολὴ σαρκινή maaßgebend ist und nur das Opfer als legitim gilt, welches — obschon ein bloß typisches (V. 5) — von Aaroniten dargebracht wird (7, 14 ff.). Andere mögliche Auslegungen der schwierigen Stelle 8, 4 kann man bei den verschiedenen Exegeten nachsehen; mag man was immer für eine aus ihnen wählen, das muß feststehen, daß der Verfasser sich nicht widersprochen, daß er nicht einerseits Christi Leiden und Tod als Opfer, als versöhnendes mittlerisches und darum priesterliches Thun aufgefaßt und andererseits gleichwohl behauptet habe, Christus sei auf Erden nicht Priester gewesen, habe es in keinem

Sinne sein, sondern erst im Himmel werden können. Daß der Verfasser das Erstere lehre, werden wir unten nachweisen; darum kann er aber Letzteres nicht sagen wollen.

6. Ich verkenne nicht, daß einzelne Stellen des Hebräerbriefes sich unschwer dahin deuten ließen, Christus sei erst bei seiner Himmelfahrt — wenn nicht überhaupt Priester — so doch melchizedekischer Hoheprieſter geworden; — allein diese etlichen weniger bestimmten Stellen müssen nach den zahlreichen anderen, ganz unzweideutig lautenden erklärt werden. Ganz unzweifelhaft aber scheint mir zu sein, daß der Verfasser des Hebräerbriefes nur ein Priesterthum respective Hoheprieſterthum kenne, das in gewissem Sinne auch κατὰ τάξιν Ἀαρών, seinem spezifischen Wesen nach aber κατὰ τάξιν Μελχιζεδέκ ist; unläugbar ist ferner, daß wie bereits erwähnt, der Verfasser Christi Leiden und Tod als versöhnendes Opfer betrachtet, woraus sich von selbst ergibt, daß er Christum in seiner Unscheinbarkeit auch schon als Priester, als Hoheprieſter müsse angesehen haben, und zwar als melchizedekischen, da ja die Melchizedeknatur von seinem Hohenpriesterthum nicht trennbar ist.

Ich weiß nun wohl, daß man behauptet, Christi Leiden und Tod seien allerdings schon Opfer, aber Christus gleichwohl vor seiner Erhöhung noch nicht Priester gewesen; denn die alttestamentliche Opferschlachtung, welcher Christi Tod entspreche, sei eine „spezifisch laikale" Function; erst im Blutsprengen respective im Hineintragen des Blutes in's Heilige und Allerheiligste habe das spezifisch priesterliche Thun sich vollzogen (Kurtz, Hebrbr. S. 152). Allein ich glaube früher (§. 10) überzeugend dargethan zu haben, daß zum blutigen Opfer als Lebensopfer wesentlich zweierlei gehöre, die Hingabe des Lebens in den Tod (Vergießen des Blutes) und die Annahme von Seiten Gottes (Auffangen des Blutes durch den Priester); nur die Lebenshingabe ist laikal, die Opferannahme erscheint als spezifisch priesterlicher Act, und wo dieser fehlt, da ist kein wahres Opfer, wenigstens kein sühnendes, wie Christi Leiden und Tod im Hebräerbriefe als solches erscheinen. Wer einmal das Unläugbare zugibt, daß nach dem Hebräerbriefe Christi Leiden und Tod versöhnendes, heiligendes Opfer seien, (vgl. §. 21) der kann dieses Opfer auch nicht mehr als pur laikales Thun, sondern muß es auch als priesterliches auffassen, mit anderen Worten, er muß anerkennen, daß Christus in seinem Leiden und Sterben nicht bloß Opferdarbringer (Repräsentant des todeswürdigen

λαός) sondern auch Priester, makelloser, das ewige Leben in sich tragender und darum melchizedekischer Hoheprieſter geweſen ſei. So wenig bei Chriſto die beiden Naturen geſchieden werden dürfen, ſo wenig ſein Stand als Opferer und ſein Stand als Prieſter; der Verſuchung zu ſolcher Scheidung hat Gott ſelber ſchon vorgebeugt, da er anordnete, daß bei jenem Opfer, welches in eminentem Sinn als Typus des Opfers Chriſti erſcheint, beim Gemeindeſündopfer des Verſöhnungstages nämlich, die laicale und die prieſterliche Opferfunction in einer Perſon vereinigt ſeien, der eine Hoheprieſter zugleich Darbringer und prieſterlicher Mittler des Opfers ſei (§. 16. n. 3). Gleichwie hier Darbringer und Prieſter in einer Perſon erſcheinen, ſo auch beim Kreuzopfer, bei deſſen Vollzug wohl Darbringen und prieſterliches Mitteln unterſchieden oder ſchlechterdings nicht geſchieden werden können.

I. Abſchnitt.

Das eine Opfer Chriſti dargebracht im Stande der Unſcheinbarkeit.

---

§. 21.

Von dieſem Opfer im Allgemeinen.

1. Am Schluß unſeres erſten Theiles (§. 19) haben wir dargethan, daß ſchon im A. T. das meſſianiſche Heil als Entſündigung und Heiligung mittelſt Opfers des Knechtes Gottes vorausgeſagt und daß der moſaiſche Cult als Typus dieſes meſſianiſchen Opfers, das in Leiden und Sterben ſich vollziehen ſollte (Iſai. 53), betrachtet wurde.

Als der verheißene Knecht Gottes erſchienen war, ſagte er nicht bloß ſein Leiden und ſeinen Tod auf's beſtimmteſte voraus (Matth. 16, 21. 17, 21. 20, 18. Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 33.) und zwar als etwas, das von Gott beſchloſſen, in ſofern nothwendig und ſchon durch die Propheten voraus verkündet ſei (Matth. 26, 24. Marc. 9,

11. 12. Luc. 22, 22. 24, 44. vgl. Apg. 3, 18.), sondern stellte sie, stellte namentlich seinen Tod unzweideutig unter dem Gesichtspuncte des Opfers dar; so z. B. wenn er Matth. 20, 28 feierlichst erklärt, er sei (in die Welt) gekommen, um seine Seele d. i. sein Leben hinzugeben als Lösegeld anstatt Vieler. Daß an dieser Stelle „ψυχὴν δοῦναι" gleichbedeutend sei mit „das Leibesleben (in den Tod) hingeben, kann wohl nicht zweifelhaft sein (vgl. Matth. 2, 20. 6, 25.) desgleichen, daß diese Ausdrucksweise im Hinblick auf Lev. 17, 11 gewählt wurde, und daß somit der Heiland an eine Lebenshingabe mittelst Blutvergießens, an eine Lebenshingabe in forma sacrificii gedacht habe. Dafür spricht auch, daß er seine Lebenshingabe als eine stellvertretende (ἀντὶ πολλῶν) und als Lösepreis (λύτρον) bezeichnet, Ausdrücke, die sich nur aus der Opferpraxis genügend erklären lassen. Nur bei den Opfern wurde ein Leben (das des Thieres) statt (תחת) eines andern Lebens, statt des Lebens, welches der Opfernde durch Sünde verwirkt hatte, hingegeben und dieser auf solche Weise (symbolisch) aus der Schuld- und Todeshaft losgekauft, so daß jene Lebenshingabe im Opfer mittelst Blutvergießens sich thatsächlich als Lösepreis erwies, das stellvertretend vergossene Blut (= hingegebenes Leben) als Lösegeld (λύτρον) erschien.[1]) — Auch die Aeußerung des Herrn bei Joh. 17, 19 „ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν" findet ihr volles Verständniß nur, wenn sie unter dem Gesichtspuncte des Opfers aufgefaßt wird, das im mosaischen Gesetze als eine Gabe erscheint, die man dem Herrn heiliget (Exod. 28, 38), und zwar in der Absicht, um durch solches Hin- und Aufgeben an Gott Entsündigung und Heiligung zu erzielen für diejenigen, um

---

[1]) Vgl. I. Tim. 2, 5. 6; δοὺς ἑαυτὸν (= sein Leben) ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων und die zahlreichen Stellen, an welchen unsere Erlösung als ἀπολύτρωσις durch Christi Blut bezeichnet wird, z. B. Röm. 3, 24. 25. Eph. 1, 7. Col. 1, 14. I. Petr. 1, 18. 19. vgl. I. Cor. 6, 20. 7, 23. Aus all diesen Stellen dürfte erhellen, daß auch Christus, da er Matth. 20, 28 seine „Seele" ein λύτρον nannte, nur an Hingabe des Leibeslebens in den Opfertod gedacht habe (vgl. dagegen Schegg z. d. St.). Λύτρον ist Uebersetzung des hebr. כֹּפֶר, welches die LXX auch mit ἐξίλασμα übersetzen, ohne Zweifel in Rücksicht darauf, daß es mit כָּפַר die gleiche Wurzel hat. — Ein näheres Eingehen auf die künstliche Auslegung, welche Ritschl (Jahrb. f. deutsche Theolog. Bd. VIII. S. 222 ff.) von Matth. 20, 28. u. Parall. gibt, wird hier Niemand erwarten. Vgl. Del. Hebrbr. S. 386. Anm.

derentwillen (ὑπὲρ) das Opfer gebracht wird; „ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ."

2. Man möchte vielleicht einwenden: wenn Christus sein Leiden und seinen Tod, die er voraussagte, als Opfer, als Erfüllung des mosaischen Opfercultes betrachtete, warum hat er sich denn nicht klarer und öfters darüber ausgesprochen? Nun, vielleicht hat er es gethan; wenigstens deutet Luc. 24, 44 darauf hin, und ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß unter den im „Gesetze Moses" gelegenen Hinweisen auf sein Leiden und Sterben eben die betreffenden Typen des Opfercultes zu verstehen sind. Hätte übrigens der Heiland in den Tagen seines Fleisches sich auch nur wenig und dunkel über den Opfercharakter seines Leidens und Todes geäußert, so fände das seine hinreichende Rechtfertigung darin, daß die Jünger — hierin der Masse des Judenvolkes gleichend (vgl. S. 142.) — für derlei noch kein rechtes Verständniß hatten, wie sie oft genug bewiesen (vgl. Marc. 9, 30. 31).

Einen tiefen Eindruck muß es auf die Jünger gemacht und fast nothwendig die Opferidee in ihnen wach gerufen haben, als ihr Meister im hochfeierlichen Moment des Abschiedes, beim letzten Abendmahle nämlich, sich so auffallend in der Opfersprache bewegte, sein Blut als zur Sündensühne vergossenes[1]) bezeichnete, als Blut, mittelst dessen ein neuer Bund gestiftet werden sollte, die Erfüllung jenes Sinaitischen, welcher durch Opferblut (Exod. 24) war eingeweiht worden. Blieben die Jünger nicht ohne alles Verständniß dieser Worte, so muß ihnen wenigstens beim Abendmahle klar geworden sein, daß Jesus sein Blutvergießen unter die Idee des Bundesopfers stelle; auch die Trennung des Fleisches vom Blute bei der Darreichung zum Genuße wies deutlich auf den Opfercharakter hin, da ja gerade in der Trennung des Blutes vom Fleische mittelst Vergießen die wesentliche Form des blutigen Opfers lag.

Doch sei dem wie immer, jedenfalls haben die Apostel nach der Geistessendung die Leiden und den Tod Jesu unter dem Gesichtspunct des Opfers und als die Erfüllung des mosaischen Opfercultes aufgefaßt; dafür zeugen deutlich ihre Schriften. Hieher gehören die zahlreichen, später anzuführenden Stellen, in welchen die Versöhnung

[1]) Nur bei den Opfern wurde regelmäßig und tagtäglich Blut behufs der Sündensühne vergossen.

die ja fructus des Opfers ist, aus Christi vergossenem Blut oder was als gleichbedeutend erscheint, aus Christi Tod abgeleitet wird; ferner alle Stellen, in denen Christi Leiden und Tod als stellvertretend vorgeführt werden; denn nur bei den Opfern kam es vor und war es geradezu wesentlich, daß ein unschuldiges Leben statt des schuldigen durch Blutvergießen hingegeben wurde. Sodann bezeichnen die Apostel die Lebenshingabe Jesu geradezu und ausdrücklich als Opfer, als προσφορά oder θυσία (Ephes. 5, 2. Hebr. 9, 14. 26. 28. 10, 10. 12. 14), stellen Christi Blutvergießen in typische Parallele mit der Schlachtung des Osterlammes (Joh. 19, 36. 37. I. Cor. 5, 7. I. Petr. 1, 18—20) mit dem mosaischen Bundesopfer (Hebr. 9, 15), mit den alttestamentlichen Sündopfern überhaupt (II. Cor. 5, 21) mit dem des Versöhnungstages insbesondere (Hebr. Kap. 9 und 10; vgl. auch Röm. 3, 24—26; I. Joh. 2, 2. 4, 10.). „Eine zusammenhängende Belehrung darüber, wie die nothwendigen Merkmale des alttestamentlichen Opfers im Leiden und Sterben Christi sich wiederholten" besser gesagt sich erfüllten, findet sich allerdings im N. T. nicht; auch der Hebräerbrief enthält keine solche; aber gleichwohl hält es nicht all' zu schwer, an der Hand des N. T. Zug um Zug nachzuweisen, worin und wie die Grundmomente des alttestamentlichen Opfers in Christo zu ihrer Erfüllung gelangten; wir suchen nunmehr im Nachfolgenden diesen Nachweis zu geben.

§. 22.

Object und Subject des Opfers; Heiligkeit und Präsentation desselben.

1. Die vorchristlichen Opfer waren ein lautes, ununterbrochenes Bekenntniß, daß die Menschheit todeswürdig, vor Gott mit Todesschuld belastet sei, waren ein fortwährendes Ringen, von dieser Schuld befreit zu werden, und erschienen als eine stetige Appellation an ein künftiges Opfer, welches diese Todesschuld zu sühnen, den Frieden mit der beleidigten Gottheit wieder herzustellen vermöchte. (S. 34 ff.)

Durch Rebellion, durch Ungehorsam, welcher in verbotenem Genuße sich verkörperte, hatten unsere Stammeltern die göttliche Majestät beleidiget, derselben gegenüber Schuld contrahirt und die Strafe des Todes (des zeitlichen und ewigen) verwirkt; die Schuld

der Stammeltern ging sofort auf alle Nachkommen über, und wurde und wird von diesen durch zahllose persönliche Sünden vermehrt. Wohl mag es in abstracto denkbar sein, daß der beleidigte Gott allen Menschen, die ihre Schuld bereuen und thätig nach Wiedervereinigung mit ihm zurückstreben, ohne äquivalente Satisfaction und so zu sagen brevi manu ihre Sünden hätte verzeihen und die heiligmachende Gnade sammt Allem, was mit ihr zusammenhängt, hätte wieder geben, und so im vollsten Sinn des Wortes schenken können; allein in Wirklichkeit forderte er Genugthuung d. i. eine Leistung, welche die vor ihm stehende Schuld abtragen, die Wiederverleihung der heiligmachenden Gnade verdienen, und so die Menschen aus dem Zustand der Todeswürdigkeit, der Knechtschaft unter Sünde und Satan erlösen und in das Verhältniß der Gotteskindschaft zurückversetzen könnte. Daß solch' eine Leistung Menschen nicht möglich sei, ist selbstverständlich; sind sie ja alle schuldbeladen, darum in Gottes Augen mißfällig, und nicht im Stande, ein Werk zu vollbringen, das Gottes Zorn zu besänftigen und sein übernatürliches Wohlgefallen zu verdienen im Stande wäre. Forderte Gott einmal äquivalente Genugthuung, so konnte sie nur auf dem Wege der Stellvertretung ihm werden; und weil die zu löschende Schuld in gewissem Sinn und bis zu einem gewissen Grade unendlich war, so konnte die Genugthuung nicht durch einen puren Menschen, und wäre es der heiligste gewesen, geleistet werden, sie mußte, wie eine wahrhaft menschliche sein, so auch das Gepräge der Unendlichkeit tragen, mußte eine gottmenschliche sein.

Worin die sühnende, verdienende und erlösende Leistung des Gottmenschen zu bestehen habe, läßt sich im Hinblick auf die Geschichte des Sündenfalles und im Rückblick auf die vorchristlichen Opfer schon im voraus unschwer erschließen. Ungehorsam gegen Gott, in lüsterner Genußsucht offenbar geworden, errichtete die Kluft zwischen Gott und den Menschen, contrahirte die unendliche Schuld, raubte die heiligmachende Gnade, entfesselte die böse Lust, machte dem leiblichen und seelischen (ewigen) Tode und in Folge dessen auch dem Fürsten des Todes und der Hölle, dem Satan hörig. Die Erlösung nun aus dieser vielgestaltigen Haft mußte selbstverständlich durch eine Leistung entgegengesetzter Art bewerkstelliget werden, durch Gehorsam, der in bitterer Entsagung sich manifestirte, und in der Entsagung von dem, woran der Mensch am meisten hängt, was er am schwersten

läßt, in der Entsagung vom Leibesleben nämlich, seinen Höhepunct, seine völlige Bewährung finden sollte (Philipp. 2, 8. vgl. Matth. 26, 38. 39). Der leibliche Tod, wie er seit Adam thatsächlich über die Menschheit herrschte, ist Folge und Strafe der Sünde (Röm. 5, 12 ff.), und schon darum, sodann weil er für den Sünder zugleich der Eingang zum ewigen Tode ist (Ps. 33, 22), jedem Menschen furchtbar bitter; die Todesschmerzen erscheinen überall als die höchsten Schmerzen II. Kön. 22, 5. Ps. 17, 5. 54, 5. 114, 3. Predig. 7, 26. Sir. 37, 1. 41, 1); ihnen aus Gehorsam gegen Gott, aus Liebe zum sündigen Geschlechte sich aus freien Stücken unterziehen und in Verbindung mit den Qualen des leiblichen Todes auch noch das Gefühl der Gottverlassenheit, und damit in gewissem Sinn[1]) den ewigen Tod verkosten, das heißt die höchstmögliche Entsagung üben, das größtmögliche Opfer bringen. — Vier Jahrtausende lang hatten die Menschen durch Darbringung blutiger Opfer, durch Tödtung substituirter Thiere sich schuldig und bereit erklärt, ihr Leben in den Tod hinzugeben, um, wenn es möglich wäre, hiedurch ihre Schuld zu sühnen und hatten ferner im Verbrennen der Opferstücke thatsächliche Entsagung geübt, um für die Sünden der Genußsucht zu büßen, um wieder zur Vereinigung mit Gott und zum Frieden mit der äußern Schöpfung zu gelangen. Was all' diese Opfer nicht zu leisten vermochten, sollte durch das eine gottmenschliche Opfer bewerkstelliget werden, das in mannigfacher Entsagung, zuletzt in der Entsagung vom eigenen Leben sich vollzog.

2. Aus dem Erörterten ergibt sich, Object des Opfers der Vollendung könne nicht mehr ein substituirtes Thier und respective Thierleben, könne auch nicht ein gewöhnliches Menschenleben, sondern müsse ein gottmenschliches Leben sein. Und weil dieses aus freien Stücken, in Gehorsam und höchster Entsagung in den Tod hingegeben werden soll, darum ist hier nicht, wie bei den vorchristlichen Opfern, das Opferobject vom opferbringenden Subject verschieden, sondern nothwendig identisch. Wir werden daher am richtigsten sagen, der Gottmensch sei wie Object so auch Subject

[1]) So weit es eben für den Gottmenschen möglich war; die wirkliche und völlige Gottverlassenheit macht das innerste Wesen des ewigen Todes aus; gottverlassen sein, konnte der Gottmensch nicht, wohl aber behufs der Sündensühne und Todesüberwindung sich gottverlassen fühlen.

des in Rede stehenden Opfers. Niemand konnte ihm sein Leben nehmen, sondern er (Subject) gab es (Object) aus freien Stücken, hierin den Willen (ἐντολήν) des himmlischen Vaters vollführend (Joh. 10, 18); er heiligte sich, d. h. gab sein Leben hin als Opfer für die Menschheit.

Wenn wir Christum hier auch als Subject des Opfers betrachteten, so geschah es nur sofern er das opferschuldige, todeswürdige Geschlecht, den sühnebedürftigen λαός repräsentirt; er ist aber auch noch in anderm Sinne Subject des Opfers, sofern er nämlich zugleich Priester und in dieser Eigenschaft Mittler, mittlerischer Darbringer des Opfers ist. Daß sich diese zwei Functionen, die des laikalen und die des mittlerischen Opferdarbringens wohl unterscheiden, aber nicht (auch nicht einmal zeitlich) trennen lassen, wurde schon oben (Seite 147) als vom Priesterthum Christi die Rede war, bemerkt.

3. Jegliches Opferobject im typischen Culte mußte fehlerlos, mußte rein sein (Lev. 22, 20—24. Mal. 1, 8), schon das bloße Sinnbild der Sünde, der Sauerteig, war vom Opfer ausgeschlossen (Lev. 2, 11). Wiewohl als Repräsentant des Geschlechtes in alle Schwäche desselben eingegangen und zum Sündopfer für dasselbe geworden (II. Cor. 5, 21) ist Christus, das Object des neutestamentlichen Opfers, doch ohne alle Sünde (Hebr. 4, 15. vgl. 7, 26) ein makelloses Opferlamm (I. Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14), das ungesäuerte Gottesbrod (Joh. 6, 32 ff.), welches als völlig incorrupt der in Todesgährung begriffenen Welt das unvergängliche Leben gibt (Joh. 6, 33), sie zum Azymon macht (I. Cor. 5, 7).

4. Bereitet für den Zweck des Opfers wurde das neutestamentliche Opferobject zunächst von Gott dem Vater, und zwar damals, als er den eingebornen, wesensgleichen Sohn vom Himmel herab in's Fleisch sendete Röm. 8, 3. 32. Gal. 4, 4. I. Joh. 4, 10; in der Incarnation ist die Opferbereitung und ist die Erfüllung dessen gelegen, was in der mosaischen Opfersprache als הֲבִיא, als Präsentation des Opfers bezeichnet wird; die Sendung des Sohnes ins Fleisch ist das הביא von Seiten des Vaters (Joh. 3, 16),[1]) die Annahme mensch-

[1]) Kurtz deutet auch „προσενεχθεὶς" Hebr. 9, 28 als Hingabe von Seiten des Vaters; jedenfalls entspricht das προσφέρειν dieser Stelle nicht dem הביא,

licher Natur von Seiten des Logos ist das הביא des Sohnes, der beim Eintritt in die Welt (scientia infusa) zum Vater sprach: *σῶμα κατηρτίσω μοι, ἰδοὺ, ἥκω, τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* (Hebr. 10, 6. 7). Die Auslieferung Christi zur Kreuzigung durch die Juden kann nicht wohl als הביא Seitens der Menschheit, statt deren Christus geschlachtet wurde, aufgefaßt werden; handelten ja die Juden nicht als Repräsentanten des nach Sühne verlangenden Geschlechtes, sondern als Werkzeuge der Hölle, deren sich Gott zur Erreichung seiner Liebesabsichten zu bedienen wußte; das הביא Seitens der Menschheit vollzog Christus selber, da er als Menschensohn in jenem „*ἰδοὺ ἥκω*" sich zum Opfer anbot. —

So entschieden festgehalten werden muß, daß Jesu Todesleiden ein Gericht Gottes (Röm. 8, 3) über die Sünde, Manifestation des göttlichen Zornes und in soferne Strafe (מוסר; Isai 53) gewesen seien, so gewiß ist auch, daß in all dem, was Jesus erduldete, nicht bloß seine, des Gottmenschen unermeßliche Liebe zum sündigen Geschlechte (Gal. 2, 20), sondern auch die Liebe Gottes sich im Vollmaaße offenbarte; hatte die Gerechtigkeit Gottes den Zorneseifer entflammt, der Strafe forderte, so war es die den Zorneseifer durchwaltende und beherrschende Liebe, welche den Sohn in die Welt sendete, und das Opfer der geforderten Genugthuung selbst bereitete; darum sagt der Apostel: Deus erat in Christo reconcilians mundum (II. Cor. 5, 19) und heißt es im Hebräerbriefe, Christus habe durch Gottes Gnade (*χάριτι θεοῦ*) den Tod für uns gekostet.

§. 23.

Die sacrifizielle Handauflegung.

1. Bei allen blutigen Opfern des mosaischen Cultes fand eine (mit Sündenbekenntniß) verbundene Handauflegung — über das Opferthier statt; sie war, wie oben (§ 8) dargethan wurde, Sinnbild der Sünd- und Schuldübertragung vom Opfernden auf das Opferthier,

---

sondern der Opferschlachtung, die in gewissem Sinn allerdings auch Werk des Vaters, als rein materielle That besehen aber Werk dämonisch-menschlicher Bosheit ist.

und erschien als augenfällige Motivirung der nachfolgenden Opferschlachtung, welche als stellvertretendes Erleiden des Todes, als Satisfactio vicaria betrachtet werden sollte. — Ist diese unsere Auffassung der Handauflegung im mosaischen Opferculte richtig, dann kann es schon von vornherein und abgesehen von neutestamentlichen Aussagen keinem vernünftigen Zweifel mehr unterliegen, daß Jesu Todesleiden stellvertretenden Charakter hatte, daß die von ihm geleistete Opfergenugthuung eine Satisfactio vicaria gewesen sei. Das ist in der That auch im neuen Testamente durchherrschende Anschauung, wie gegenüber den abweichenden Theorieen neuerer Protestanten von Thomasius, Delitzsch, Philippi, Kahnis, Riehm und Andern gründlich dargethan wurde.

Wenn auf einem Unschuldigen der Fluch lastet (Gal. 3, 13), der über uns Schuldige ausgesprochen war, und wenn in Folge davon, daß jener Unschuldige ihn trug, wir vom Fluche frei sind, hat dann der Unschuldige nicht statt unser solchen Fluch getragen? Und wenn derjenige, welcher keine Sünde gethan hat und darum auch der Sündenstrafe, dem Tode nicht hörig vielmehr von der Kraft unvergänglichen Lebens erfüllt ist (Hebr. 7, 16), gleichwohl des qualvollsten Todes stirbt, und zwar in der ausgesprochenen Absicht, um durch seinen Tod die dem Tode Hörigen zu befreien (Hebr. 2, 14. 15), ist er dann nicht statt der Letzteren gestorben, hat er nicht statt ihrer (ὑπὲρ παντός) den Tod gekostet? (Hebr. 2, 9.) —

Den Becher des göttlichen Zornes, der uns gebührte, mußte Christus aber nur darum trinken, die Strafe, welche unser harrte nur darum erdulden, weil er das stellvertretend auf sich genommen, was Ursache jenes Zornes und jener Strafe ist, unsere Sünde und Schuld. Bekanntlich gibt es Theologen, welche Jesu Leiden als stellvertretend, seinen Tod als stellvertretenden Straftod betrachten, aber gleichwohl entschieden läugnen, daß auch die Sünde auf Christus übertragen wurde; es hängt dieß mit ihrer Auffassung der Handauflegung im mosaischen Opfercult zusammen. Ist unsere Deutung dieser Handauflegung richtig, und haben wir die hochwichtige Jesaianische Stelle (53) sowie das neutestamentliche αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Joh. 1, 29) sinngetreu aufgefaßt (vgl. §. 19), so kann kein Zweifel obwalten, daß auf den sündelosen Gottmenschen nicht bloß die Strafe, sondern auch die Sünde der Welt übertragen wurde. Dafür spricht allererst die Stelle II. Cor. 5, 21, wo der Apostel sagt: „τὸν

μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν", [1]) ein Ausspruch zu dessen Verflachung (Metonymisirung) wir um so weniger berechtiget sind, als auch Röm. 8, 3 gesagt wird, die Sünde sei am Leibe Christi gerichtet worden, was doch voraussetzt, daß sie irgendwie auf Christus übergegangen war. — Im Hebräerbrief sodann ist (9, 28) in Aussicht gestellt, daß Christus bei seiner zweiten Ankunft in der Welt als Richter erscheinen werde „χωρὶς ἁμαρτίας", eine Aeußerung, die erschließen läßt, nach des Verfassers Ueberzeugung sei Jesus — wiewohl persönlich sündelos — in den Tagen seines Fleisches doch nicht χωρὶς ἁμαρτίας, sei also mit Sünde belastet gewesen, mit der Sünde des Geschlechtes nämlich, die er auf sich genommen hatte. [2]) Auch der Apostel Petrus sagt (I. Petr. 2, 24), Christus habe unsere Sünden an seinem Leibe hinaufgetragen auf das Holz des Kreuzes, um sie dort durch Genugthuung im Todesleiden abzuthun, und hat sich dabei den Heiland sicherlich im Hinblick auf Isaias 53 als Sündenträger, als sündentragendes Opferlamm vorgestellt. — Und so dürfte denn unläugbar fest stehen, daß nicht bloß unsere Strafe, sondern daß auch deren Ursache, unsere Sünde und Schuld auf Christus ruhte, stellvertretend von ihm getragen wurde.

Es ist und bleibt nun freilich ein Geheimniß wie, in welchem Sinn und Umfang die Sünden der Menschen auf Christus übertragen waren; gleichwie das gesammte Verhältniß des Erlösers zum Geschlechte ein mysteriöses ist, so ist auch sein persönliches Verhältniß zu unserer Sünde ein Mysterium. Als ausgemacht muß nur im vorhinein feststehen, daß Christus von der auf ihm lastenden Sünde nicht persönlich infizirt, daß unsere Sünde für ihn nicht zum persönlichen Habitus geworden sei; übrigens durch bloße Annahme einer „Sündenimputation" (Philippi) geschieht weder dem Buchstaben der obigen Schriftstellen noch den Thatsachen des Evangeliums Genüge; die schauerlichen Vorgänge in Jesu Seele am Oelberge und am Kreuze lassen erkennen, wie tief innerlich dem Heiland die Sünde geworden, welch' entsetzlichen unmittelbaren Druck sie auf ihn übte. —

---

[1]) Vgl. dazu Gal. 3, 13. γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα und dazu Reithmayr, Comment. z. Galaterbr.

[2]) Ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας Hebr. 9, 28 kann, wie selbst Kurtz zugesteht, wohl nur heißen: Sünden auf sich nehmen, um sie als Last zu tragen; — möglicherweise könnten die Worte im Sinn von I. Petr. 2, 24 gedeutet werden.

2. Steht es fest, daß Jesus die Sünde, Schuld und Strafe der Menschheit als Opfer stellvertretend getragen, dann ist auch schon erwiesen, daß die alttestamentliche Opfer-Handauflegung in Christo ihre Erfüllung gefunden habe. Fraglich kann weiter nur noch sein, wann dem neutestamentlichen Opfer die Hände aufgelegt wurden, respective wann die Uebertragung unserer Sünde, Schuld und Strafe auf ihn stattfand? Unseres Erachtens schon im Momente der Fleischwerdung; denn da vollzog sich, was der Apostel (Hebr. 2, 14) sagt: „weil die Kinder (die zur Gotteskindschaft zu erhebenden Menschen; 2, 10—13) gemein haben Blut und Fleisch, hat auch er dieselben (d. i. Fleisch und Blut) gleicherweise angenommen, auf daß er durch den Tod den ohnmächtig machen könne, welcher die Gewalt des Todes hat, d. i. den Teufel, und befreien könne diejenigen, so ihr ganzes Leben lang durch Furcht vor dem Tode geknechtet waren." — Hiernach hat der Sohn Gottes, der Logos des Vaters menschliche Natur[1]) angenommen, ist in die Gemeinschaft unseres Geschlechtes eingetreten in der Absicht, um als unser Einer und statt unser den Straftod zu erstehen und dadurch uns der Macht des Todes und des Teufels weil der Knechtschaft der Sünde zu entreißen; wenigstens der Intention nach ward er also schon bei der Incarnation dem stellvertretenden Tode geweiht, nahm er die Sünden der Menschheit auf sich, als deren Strafe[2]) der Tod erscheint. Wäre die Sünde nicht schon ab instanti conceptionis auf dem Gottmenschen gelegen, so hätte er nicht in solcher Unscheinbarkeit in die Welt eintreten, im Stalle geboren, schon als Windelkindlein bis auf den Tod gehaßt und verfolgt werden müssen. — In der angeführten Stelle des Hebräerbriefes heißt es „παραπλησίως μέτεσχε τοῦ αἵματος καὶ σαρκός" d. h. in einer unserer Natur sich nahe zur Seite stellenden, ganz ähnlichen Weise hat er Menschennatur angenommen, oder wie der Verfasser sich anderwärts ausdrückt,

---

[1]) Αἷμα καὶ σάρξ = menschliche Natur; es ist kaum zufällig, daß αἷμα, wie sonst nur noch Ephes. 6, 12, vor σάρξ steht; um das Blut vergießen zu können, nahm Christus die menschliche Natur, und darum ist des Blutes als des Mediums der Todesüberwindung zuerst gedacht.

[2]) Wohl heißt der Teufel an unsrer Stelle Machthaber des Todes; er ist dieß aber so zu sagen nur als „Scherge des göttlichen Zornes," und als Urheber der Sünde, in welcher der Todesstachel liegt. In letzter Instanz hat der Tod als Sündenstrafe in der ὀργὴ θεοῦ seinen Grund.

in allweg (κατὰ πάντα; 2, 17) ist er uns gleich geworden, nur daß er keine persönliche Sünde hatte. — Im Römerbriefe (8, 3) sagt Paulus, der Vater habe seinen Sohn gesendet „ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας" d. i. in einem Fleische, welches aller durch die Sünde verschuldeten Unscheinbarkeit, Mühseligkeit und Gebrechlichkeit unterworfen war; da nun aber Christus persönlich absolut heilig war und insofern vom Anfang an auf eine verklärte menschliche Natur Anspruch gehabt hätte, so kann er nur deßhalb von Anfang an eine σάρξ ἁμαρτίας gehabt haben, weil seit dem Augenblick seines Eintrittes in's Geschlecht auch schon die Sünde des Geschlechtes auf ihm lag. Und so dürfen wir wohl unbedenklich sagen: die Handauflegung auf das neutestamentliche Opfer falle mit dem „ἰδοὺ ἥκω", mit der Incarnation zusammen.

Wer vollzog, um beim Bilde oder Vorbilde zu bleiben, diese neutestamentliche Handauflegung? Im Alten Testamente nahm sie der Opfernde, der nach Sühne Verlangende vor; er substituirte für sich ein Anderes; hier aber substituirt Christus, der Opfernder und Opfer zugleich ist, sich selbst statt der Anderen. Es wurde schon früher bemerkt, daß Christus nicht bloß als mittlerischer, sondern auch als laikaler Darbringer des Opfers, das er selber, das sein Leben ist, in Betracht komme. Als solcher nun, als laikaler Darbringer des Opfers, als Repräsentant des gesammten sündigen, sühnebedürftigen Geschlechtes legte er sich als dem Unschuldigen die Hände auf. Merkwürdig genug war am Versöhnungsfeste der Hohepriester selber es, der am Gemeindesündopfer die Handauflegung vollzog, während dieß sonst immer Repräsentanten der Gemeinde zu thun hatten (vgl. §. 16. n. 3). —

§. 24.

Opferschlachtung und Opferannahme (resp. Blutsprengung).

1. Wir haben oben (§. 9) dargethan, daß im mosaischen Culte die Opferschlachtung, abgesehen von der Ausnahme Lev. 16, 15., immer vom Darbringer des Opfers selber vollzogen wurde, daß sie Hingabe des verschuldeten Lebens in den Straf- und Sühnetod war und daß in ihr das subjective Opfer, sofern es sich bei diesem um Hingabe des Lebens in den Tod handelte, seinen Höhepunct, seine Voll-

endung erreichte. Als wesentliche Form des Lebensopfers als eines subjectiven erschien uns die Blutvergießung; denn in ihr gerade vollzog sich die Hingabe des Lebens in den Tod. —

Weiter hat sich uns ergeben, daß die für jegliches Opfer essentielle Annahme von Seiten Gottes bei den blutigen Opfern keineswegs erst in der Blutsprengung an den Altar, sondern schon in der Auffangung des Blutes durch den Priester als Stellvertreter Gottes gegeben und daher das Opfer als sühnendes Lebensopfer seinem Wesen nach schon vor der Blutsprengung vollbracht war, und daß die Blutsprengung nur als nähere Explicirung und Solemnisirung dessen zu betrachten sei, was in nuce schon bei der Vergießung und Auffangung des Blutes gesetzt war, wenn anders man sie nicht als symbolisch-typische Geltendmachung des bereits vollbrachten Opfers bei Gott, als ἐμφανισμός vor ihm auffassen wolle. Entschieden mußten wir uns gegen diejenigen erklären, welche der Opferschlachtung keine selbständige Bedeutung beilegen, sie nur als Mittel zur Blutgewinnung betrachten, oder ihr wenigstens centrale Bedeutsamkeit absprechen, nicht schon in ihr, sondern erst in der Blutsprengung den Mittel- und Höhepunct des Opfers finden wollen. Aus alttestamentlichen Stellen wurde dargethan, daß schon durch die Vergießung in die Hände des Priesters und nicht erst durch die Sprengung das Blut sühnekräftig werde. Für die Richtigkeit dieser unserer Auffassung liefert das ganze Neue Testament zahlreiche Belege, deren einige schon oben Seite 58 beigebracht wurden. —

2. Daß die alttestamentliche Opferschlachtung im Kreuzestode Jesu ihre Erfüllung gefunden habe, unterliegt keinem Zweifel. Hingabe des Lebens in den Tod mittelst Blutvergießens zum Zweck der Sühne, dieß war das Wesen der typischen Opferschlachtung; auch am Kreuze gab Jesus sein Leben hin in den Tod unter Blutvergießen zur Entsündigung des Geschlechtes; hier wie dort gewaltsame Tödtung zum Zweck der Sühne. Christi Tod wurde zwar nicht direct und ausschließlich durch Blutvergießen herbeigeführt; aber sein Tod am Kreuze wäre sicherlich nicht schon drei Stunden nach der mit schweren Blutverlusten verbundenen Annagelung erfolgt, wenn nicht die Blutvergießungen am Oelberg, bei der Geißelung und Krönung wären vorausgegangen gewesen. Uebrigens gerade daraus, daß Christi Tod nicht direct und ausschließlich durch Blutvergießen herbeigeführt war,

und doch im Neuen Testamente[1]) durchweg als Tod durch Blutvergießen dargestellt wird, geht unzweideutig hervor, daß die neutestamentlichen Schriftsteller Jesu Tod als Opfertod und als Erfüllung der alttestamentlichen Opferschlachtung auffaßten, die wesentlich Tödtung durch Blutvergießen war; ganz unzweideutig ist Jesu Tod speciell als Antityp der Opferschlachtung des Opferlammes aufgefaßt in den Stellen der Apokalypse, die ihn als geschlachtetes Lämmlein darstellen (5, 6. 12. 13, 8), deßgleichen im ersten Corintherbrief (5, 7.).

3. „Dem Geschlachtetwerden des alttestamentlichen Opferthieres entsprach im Neuen Testamente allerdings das Gekreuzigtwerden," sagt Kurtz (Hebrbr. S. 153); aber daß Christus nicht bloß der Geschlachtete, sondern auch der Schlachtende gewesen sei, läugnet der genannte Autor auf's entschiedenste und bezeichnet jene Annahme als den „Gipfel aller Verkehrtheit." Gleichwohl müssen wir uns zu dieser Annahme bekennen. Wer war im Alten Testamente der Schlachtende? Regelmäßig der nach Sühne verlangende Darbringer des Opfers, der sich todeswürdig fühlte, auch bereit war, zur Sühne seiner Schuld aus freien Stücken sein Leben in den Tod zu geben, sein Blut zu vergießen. Nur weil Gott die Vergießung des eigenen Blutes nicht wollte, vergoß der Opfernde das Blut eines substituirten Thieres, und bekannte hiedurch feierlich, daß er es verschuldet hätte und auch dazu bereit wäre, sein eigenes Blut verströmen zu machen. Wiewohl in Wirklichkeit Hingabe eines fremden Lebens, war die Opferschlachtung ihrer Idee nach doch Hingabe des eigenen Lebens in den Straftod zum Zwecke der Sühne. Kurtz hat daher gewiß Unrecht, wenn er sagt: „es ist grundverkehrt, für die Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod ein Vorbild im alttestamentlichen Opfercultus zu suchen, denn das alttestamentliche Opfer war seiner Natur nach stets und unter allen Umständen ein unfreiwilliges, erzwungenes. Gerade in diesem Puncte besteht von vornherein nicht Aehnlichkeit, sondern nur reine Gegensätzlichkeit zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Opfer." (S. 153.) Gemäß seiner Auffassung von der Handauflegung mußte Kurtz freilich so urtheilen; wenn aber, wie ich glaube, nicht seine sondern die von uns vertretene Deutung der Handauflegung richtig ist, dann kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß die Tödtung bei der alt-

[1]) Vgl. Matthäus 26, 28 und die zahlreichen Stellen in den Briefen der Apostel, wo Tod und Blut ganz synonym gebraucht sind.

testamentlichen Opferschlachtung ihrer Idee nach Hingabe des eigenen verschuldeten Lebens in den Tod, somit Selbsthingabe war. Dieser ihrer Idee nach ist sie zur Erfüllung gelangt in der Selbsthingabe Christi zum Tod, in der freiwilligen Vergießung seines Blutes behufs der Sündensühne. Aus freien Stücken sein Leben lassend (Joh. 10, 18) für die verlornen Schaafe, aus erbarmender Liebe sein Blut vergießend oder — wie die Schrift es auch bezeichnet — sich selbst zum Opfer bringend (Hebr. 7, 27. 9, 14. 25.) hat Christus der alttestamentlichen Opferschlachtung ihre wesentliche Erfüllung gegeben. Der Schlachtende war er selber und zwar als Repräsentant des sündebelasteten, nach Versöhnung seufzenden Geschlechtes; dieses hätte sich in den Straftod hingeben sollen; da aber nur die Hingabe eines unschuldigen, gottmenschlichen Lebens wirkliche Sühne zu erzielen vermochte, so gab Christus — durch die Incarnation in solidum mit dem sündigen Geschlechte verbunden, sein Leben in den Tod hin. Kurtz bemerkt richtig, „die sündige, sühnebedürftige Menschheit" habe Christum ans Kreuz geheftet; aber er irrt sehr, wenn er meint, in den blutdürstigen Juden und Henkersknechten, die Jesum kreuzigten, sei die nach Sühne verlangende Menschheit repräsentirt gewesen; — jene Kreuziger waren die Repräsentanten infernaler Mächte, deren Gott sich bediente, weil er nicht wollte, daß Christus sich selber das Leben nehme, so wenig er gewollt hatte, daß die alttestamentlichen Opferer ihr eigenes Leben lassen. Wer möchte doch das Antityp der zwar sündebefleckten aber reuerfüllten und nach Versöhnung ringenden alttestamentlichen Opferer in den verstockten Kreuzigern erblicken! Sind sie das aber nicht, dann sind sie auch nicht in Wahrheit, sind sie nicht der Idee nach die Schlachtenden. Vielmehr ist Christus als der Collectivmensch, als die συλλογή der Millionen, die seit Adam in Glauben und Reueschmerz Opfer geschlachtet haben, der Schlachtende bei dem einen, großen Weltversöhnungs-Opfer. Er ist der Schlachtende als Repräsentant des λαός und daher sein Schlachten primär eine laicale Function; da er aber zugleich ἀρχιερεύς ist, so ist, dem Typus des Versöhnungstages gemäß (Lev. 16, 15) sein Schlachten auch hohepriesterliche Function, laicales und priesterliches Thun zumal. —

Nur bei unserer Auffassung der Opferschlachtung wird klar, warum das Sterben Jesu d. i. die Schlachtung Jesu wiederholt als „Sichselbstdarbringen" (ἑαυτὸν προσφέρειν; Hebr. 7, 27. 9, 14. 25; vgl. Matth. 20, 28. Joh. 17, 19) und nur einmal als Geopfertwerden

(προσενεχθείς Hebr. 9, 28) eingeführt ist, letzteres in einer Weise, daß unklar bleibt, wer als der Opferschlachtende gedacht sei, ob Gott (Kurtz; dagegen Del.) oder die Kreuziger oder ob, wie schon Chrysostomus that, ὑφ' ἑαυτοῦ zu ergänzen sei. —

Daß Christus wie das Subject so auch das Object der Opferschlachtung sei, braucht wohl nicht eigens bemerkt und dargethan zu werden.

4. Was die Bedeutung der Schechita im ganzen Opferproceß betrifft, so haben wir schon wiederholt betont, daß sie das Centrum bilde, daß in ihr verbunden mit der Auffangung des Blutes durch den Priester das Opfer als Lebensopfer vollbracht sei. Das Leben soll in den Tod hingegeben und von Gott in Gnaden zur Versöhnung acceptirt werden; damit ist das Mögliche geschehen.

Daß Christi Leben am Kreuze in den Tod hingegeben und somit das Opfer als subjectives oder — wie Kurtz sich ausdrückt — als laicales vollbracht sei, ist gewiß;[1]) bestritten aber wird, daß Christus am Kreuze auch schon Priester gewesen, sein Opfer priesterlich dargebracht und von Gott acceptirt worden sei (Kurtz); oder wenn man auch zugesteht, daß Christus schon am Kreuze Priester war, so verlegt man (freilich inconsequenterweise) doch den Hauptact seines einen Opfers in's Jenseits, setzt diesen Hauptact in die Darbringung des Blutes (d. i. des in den Tod dahingegebenen und in der Auferstehung wiedergewonnenen gottmenschlichen Lebens) vor dem Angesichte Gottes im Allerheiligsten des Neuen Testamentes und läßt den am Kreuze erlittenen Tod erst durch den Hinzutritt dieses zweiten und Haupt-Actes „wirkungskräftig", sühnefähig werden. (Riehm Hebrbr. S. 529 f.; vgl. Del. S. 199 u. ö. Hofmann II. 1. S. 403). Die Vertreter der einen wie der andern Ansicht halten fest, daß im Alten Testamente das vergossene Blut erst durch die Sprengung sühnekräftig geworden und somit die Opfersühne und respective das Opfer erst durch die Blut-

---

[1]) Die Socinianer sprechen bekanntlich dem Tode des Herrn den Opfercharakter ganz ab, betrachteten ihn pur als Vorbereitung auf das eigentliche Opfer, das sie ganz in's Jenseits verlegten und dessen Begriff sie völlig verflachten. Vgl. des Näheren meine „Opferlehre des Hebräerbriefes" S. 8 ff. Eine Widerlegung der Socinianischen Opfertheorie ist dermalen kaum mehr nöthig; auch unter den Protestanten hat sie jetzt keine Anhänger mehr.

sprengung zum Abschluß gekommen sei; die Blutsprengung beim Opfer Christi aber sei in den Himmel zu verlegen und daher auch Christi Opfer nicht schon am Kreuze, sondern erst in Folge der Himmelfahrt vollendet worden.

Was nun zunächst das Alte Testament betrifft, so haben wir oben Seite 59 ff. dargethan, daß nicht erst durch die Sprengung sondern schon durch die Vergießung in die Hände des Priesters dem Opferblut seine Sühnekraft erwachse, ein Grundgesetz, das selbst für das centrale Opfer des Versöhnungstages (vgl. Seite 90) Geltung haben mußte, weßhalb auch an diesem Tage das Blut nicht erst durch die Sprengung im Allerheiligsten sühnekräftig wurde, sondern es schon vorher war, sohin das Opfer des Versöhnungstages schon vor dem Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste seinem Wesen nach als vollendet erschien. — Analog kann auch Christi Opfer seine Vollendung nicht erst nach der Himmelfahrt durch die oblatio in coelis erhalten haben, muß vielmehr schon mit dem Tode Jesu vollbracht gewesen sein; war ja der Heiland nicht bloß laikaler Darbringer des Opfers, sondern auch Hoherpriester (vgl. S. 161) und waren daher — wie im Alten Testament das laikale Blutvergießen und das priesterliche Blutauffangen — die oblatio und acceptatio seines Lebensopfers in unmittelbarster Verbindung. Wie im Alten Testamente das blutige Opfer als Lebensopfer nach geschehener Blutvergießung in die Hände des priesterlichen Mittlers im Wesentlichen vollbracht war, so auch Christi Opfer mit erfolgtem Tode, dessen freiwilliges Erleiden zugleich gnädiges Annehmen von Seiten Gottes war. Wer entschieden festhält, daß der Darbringer des Kreuzopfers Sohn Gottes (Joh. 3, 16. I. Joh. 2, 7. 4, 9. 14. Röm. 5, 10. 8, 32 u. ö.), daß seine opferbringende menschliche Natur mit der göttlichen zu persönlicher Einheit verbunden war, der muß doch wohl auch zugeben, daß die göttliche Natur und in ihr die Gottheit das Opfer der hypostatisch unirten menschlichen Natur sofort angenommen habe, daß die ἐνέργειαι der beiden Naturen wohl unterscheiden aber nicht geschieden werden dürfen, und daß mit dem Rufe τετέλεσται (Joh. 19, 30) das Opfer der Weltversöhnung vollbracht war, was auch schon daraus erhellt, daß beim Tode Jesu der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerrissen und so der typische Opfercult als abrogirt erklärt wurde. (Matth. 27, 51.)

5. Nur bei dieser unserer Auffassung[1]) des Todes Jesu und seiner Stellung im großen Opferwerke lassen sich die zahlreichen neutestamentlichen Stellen befriedigend erklären, in welchen unsere Versöhnung, die doch nur Frucht des vollbrachten von Gott angenommenen Opfers sein kann, aus dem Tode Jesu oder aus dessen vergossenem Blute abgeleitet und das Kreuz, die Schlachtungsstätte des neutestamentlichen Opfers, als Centrum des Heiles in Christo betrachtet wird. Christus der Herr selber schon hatte die Hingabe seines Lebens in den Tod mittelst Blutvergießens deutlich genug als sühnend und erlösend bezeichnet (Matth. 20, 28. 26, 28), wo möglich noch bestimmter leiten seine Apostel unsere Sündenvergebung (I. Cor. 15, 3. I. Petr. 2, 24. 3, 18), die gesammte Gnade (Gal. 2, 21), das volle Heil in Christo (Röm. 5, 6. 9. 14, 15. I. Cor. 8, 11. II. Cor. 5, 14. I. Thess. 5, 10) aus dessen Tod am Kreuze[2]) ab, oder was gleichbedeutend ist aus dessen Blut (Röm. 3, 25. 5, 9. Col. 1, 20. Ephes. 1, 7. 2, 13. I. Joh. 1, 7. Offenbg. 1, 5. 5, 9. 7, 14), das sie als am Kreuze (Col. 1, 20. Ephes. 2, 16), in der Opferschlachtung (Offenbg. 5, 9) vergossenes sich wirksam denken, und dessen köstlichen Werth (I. Petr. 1, 19) und Sühnekraft sie daher keineswegs aus einer jenseitigen Sprengung, sondern aus der Vergießung am Kreuze ableiten. Nur weil sie vollüberzeugt waren, das gottmenschliche Opferwerk zur Erlösung des Geschlechtes sei am Kreuze nicht etwa bloß angefangen, sondern vollendet worden, konnten sie die Predigt vom Heile in Christo kurzweg als Predigt vom Kreuze (I. Cor. 1, 18) und vom Gekreuzigten bezeichnen, von einem „Rühmen im Kreuze" (Gal. 6, 14), von einem „Entkräften des Kreuzes" (I. Cor. 1, 17.), von „Feinden des Kreuzes" Christi (Philipp. 3, 18) reden.

Wirkte aber der Tod des Herrn entsündigend und heiligend, mit Gott einigend, hatte das Blutvergießen am Kreuze die volle Opferwirkung, dann muß auch darin das Opfer bereits seinen Abschluß gefunden haben, kann das Opferwerk des Herrn am Kreuze nicht ein bloß „laikales" sondern muß auch ein hoheprieſterliches und von Gott bereits acceptirt gewesen sein.

---

[1]) Dieselbe theilt auch Simar, Theologie des heil. Paulus S. 154 ff.

[2]) Vgl. auch Trident. sess. 6. de justif. cap. 2 u. 7. sess. 22. de sacrif. miss. cap. 1.

6. Gegenüber den angeführten Stellen des Neuen Testamentes weist man auf den Hebräerbrief hin, aus welchem unwiderleglich hervorgehe, daß nicht schon im Tode, sondern erst nach der Himmelfahrt durch die Blutsprengung im neutestamentlichen Allerheiligsten das auf Erden bloß begonnene Opfer Christi seine Vollendung gefunden habe. Daß dem aber nicht so sei, daß vielmehr die Anschauungen des Hebräerbriefes mit den eben dargelegten der andern neutestamentlichen Schriften ganz die gleichen nur noch ausgeprägter seien, ist nicht schwer zu zeigen; wir wollen nur das Wichtigste kurz anführen, und des Näheren auf unsere „Opferlehre des Hebräerbriefes" (S. 9 ff.) verweisen.

Kap. 2, 14—15. lehrt der Verfasser, durch die stellvertretenden (2, 9) Todesleiden Jesu sei der Teufel entmächtiget und seien die Erlösten von der sclavischen Todesfurcht befreit worden, was voraussetzt, daß durch Jesu Tod auch und zuerst die Sünden getilgt wurden, durch welche der Satan herrschte und den Tod erschrecklich machte. — Kap. 13, 12 sodann erscheint als Wirkung der Todesleiden und der Blutvergießung am Kreuze die Heiligung des Volkes; beides aber, Sünden tilgen und heiligen konnte Jesu Tod nur, wenn er Opfer, laikales und priesterliches Opfer, vollendetes Opfer war.

Ausdrücklich als Opfer, und zwar als heiligendes, zur Vollendung führendes Opfer, wird Jesu Tod bezeichnet 10, 10—14. Oder sollte unter dieser προσφορὰ τοῦ σώματος wirklich, wie Kurtz will, die Präsentation des verherrlichten Leibes im himmlischen Allerheiligsten zu verstehen sein? Dagegen spricht, daß der Verfasser das V. 10—14. besprochene Opfer des Leibes Jesu nicht speziell als Erfüllung des Versöhnungstag-Opfers sondern, wie V. 8—9 ersehen lassen, ganz allgemein als Erfüllung sämmtlicher alttestamentlicher Thieropfer auffaßt, weßhalb er in Darstellung des Antitypes etwas hervorheben mußte, was sich als Erfüllung aller blutigen Opfer und nicht bloß des Versöhnungstag-Opfers erwies; dieß ist aber nur der Fall, wenn er unter προσφορὰ τοῦ σώματος die allen Opfern gemeinsame Opferschlachtung verstand. Sodann erscheint das in Rede stehende Opfer des Leibes nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle als ein solches, dessen Darbringung den Heiland Entsagung, schweren Gehorsam (אונים כרית לי; vgl. 5, 7. 8) kostete, den er aber gleichwohl seinem himmlischen Vater leistete (Joh. 10, 19 — ταύτην τὴν ἐντολὴν κλ. vgl. Matth. 26, 39); das paßt aber doch wohl nicht auf

die oblatio in coelis, sondern lediglich auf die Hinopferung des Leibes in blutigen Tod. Endlich betont der Verfasser nicht bloß gar sehr die Einmaligkeit dieses Leibesopfers, was auch schon auf den Kreuztod hinweist (vgl. 7, 27. 9, 26. 28), sondern hebt noch hervor, Christus habe sich erst, nachdem er dieses einmalige Opfer dargebracht hatte (προσενέγκας ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ) zur Rechten des Vaters gesetzt (vgl. 1, 3), was auf das himmlische Opfer nicht paßt, weil Christus dieses fort und fort darbringt (8, 3. 4), auch noch nachdem er längst von seinem Throne Besitz genommen. —

Wie in diesen so wird auch noch in anderen Stellen unseres Briefes die Lebenshingabe Jesu, wird sein Tod ausdrücklich als Opfer, als versöhnendes und eben darum vollendetes Opfer eingeführt. So ohne Zweifel 9, 28, [1]) wo das Passivum προσενεχθείς eine Deutung auf die Selbstdarbringung im Himmel unmöglich macht und geradezu eine Nöthigung vorliegt, an die Kreuzigung zu denken, in welcher Jesus die Sünden nicht bloß stellvertretend trug (ἀνενεγκεῖν) sondern auch tilgte, weil er ja von da an χωρὶς ἁμαρτίας ist. — Kap. 9, 25 sodann kann unter προσφέρειν ἑαυτόν gleichfalls nur die Selbstopferung am Kreuze (vgl. dagegen Kurtz) verstanden werden, wie das correspondirende παθεῖν V. 26 und noch klarer der Umstand ersehen läßt, daß diese sündentilgende θυσία (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) von Christus in der Zeit seiner irdischen Sichtbarkeit (πεφανέρωται) gebracht ist. Daß auch 7, 27 das ἑαυτὸν ἀνενέγκας, auf das sündentilgende Lebensopfer auf Golgatha zu deuten sei, möchte man schon aus dem Grunde vermuthen, weil hier, wie an den eben besprochenen, unzweifelhaft auf das Kreuzopfer bezüglichen Stellen (9, 26. 28. 10, 10. 14) die Einmaligkeit (ἅπαξ) in gleicher Weise betont wird. Sodann bleibt trotz der Erklärung von Kurtz noch fraglich, was an unserer Stelle (7, 27) unter den „täglich" darzubringenden Opfern der mosaischen Hohenpriester zu verstehen sei; hätte man nicht speziell an die Opfer des Sühnfestes zu denken, von denen allein Blut in's Allerheiligste kam, sondern an gewöhnliche Opfer, (Maier, Bisping u. A.), so wäre im vorhinein der Gedanke an die Opferdarbringung im himmlischen Sanctum Sanctorum ausgeschlossen.

Als sühnendes, gnadenvermittelndes Opfer ist Jesu Tod endlich

[1]) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 259.

auch aufgefaßt — in der herrlichen Parthie 9, 12—22. Unter dem Blute, durch welches Christus nach V. 12. in das Allerheiligste des Himmels ein für allemal einging, kann nur das im Tode vergossene Blut verstanden werden; es erscheint gleichsam als der Schlüssel zum Allerheiligsten, und erweist sich als solchen, weil und sofern es, besser gesagt, weil und sofern Christus durch dessen Vergießung (im Tode) ewige Erlösung zuwege gebracht hat.[1]) Daß in V. 12 das Blutvergießen und nicht das Blutsprengen als erlösend aufgefaßt sei, ist unbestreitbar. In V. 13—14 sodann wird begründet (γὰρ) warum das Blut Christi, respective warum das Blutvergießen Seitens Christi die Kraft gehabt habe, den Himmel zu erschließen, Erlösung zu bewerkstelligen; darum, weil es nicht wie das Sühneblut des jüdischen Hohenpriester Thierblut sohin fremdes Blut war, sondern das eigene Blut Christi, der es zudem nicht als purer Mensch sondern als Gottmensch (διὰ πνευμ. αἰων.) vergossen, als Gottmensch sich in den Tod hingeopfert hat (ἑαυτὸν προσήνεγκεν).[2]) Deßhalb (διὰ τοῦτο), weil er sein Leben behufs der Erlösung und Heiligung des Geschlechtes in den Tod hingegeben hat,[3]) ist er Mittler des Neuen Testamentes, zu dem Zweck (ὅπως), um auf Grund der Sündensühne, welche er durch seinen Tod bewirkte, den Berufenen, d. i. den Christen das längst verheißene Erbe[4]) zuzumitteln. Ohne Christi Tod hätte dieses Erbe nicht angetreten werden

---

[1]) Wenn das Blut Mittel (διὰ) für den Eintritt ist, muß offenbar schon seine Vergießung die versöhnende Wirkung auf Gott ausgeübt haben; εὑράμενος (Aor. II.) λύτρωσιν heißt es daher, und Riehm ist sehr im Unrecht, wenn er meine Uebersetzung „nachdem er gefunden hatte" tadelt (S. 531.); vgl. dagegen Kurtz z. d. St.

[2]) Eine exegetische Rechtfertigung dieser unserer Auffassung von V. 12—14. würde hier zu weit abführen; gegenüber denen, welche das „ἑαυτὸν προσήνεγκε" auf die Oblation des Blutes, respective des verklärten Leibes im Himmel deuten, bemerken wir nur, daß der Aorist die Selbstdarbringung als der Blutdarbringung vorausgegangen erscheinen lasse und daher die Selbstdarbringung in das Dießseits verweise; anders wenn das Präsens stünde.

[3]) Das διὰ τοῦτο und die ganze nachfolgende Entwicklung wird nur klar, wenn „ἑαυτὸν προσήνεγκε" V. 14 auf die Lebenshingabe in den Tod gedeutet und somit Christi Tod als Opfer, als Bundesopfer aufgefaßt wird.

[4]) Den Besitz Gottes in der heiligmachenden Gnade, Ruhe in Gott schon hienieden und vollends im Jenseits, des Kanaan, die κατάπαυσις im idealen Sinn; vgl. Hebr. Kap. 4.

können, weil nach allgemeinem Rechte vor dem Tode des Erblassers (hier Christi) nicht geerbt werden kann. Daher konnte auch schon das vorbildliche alttestamentliche Erbe (Entsündigungs- und Heiligungsgnade wie das Alte Testament sie zu vermitteln vermochte) nicht ohne vorausgegangenen Tod — der Opferthiere nämlich, deren Blut man sprengte — angetreten werden und überhaupt konnte man schon im Alten Testamente ohne vorausgegangenes Blutvergießen, ohne vorausgegangenen Tod fast keine Sündenvergebung (= Erbe) erlangen. [1])

Aus den angeführten Stellen muß es zur Evidenz gewiß werden, daß der Verfasser des Hebräerbriefes den Tod Jesu nicht bloß als Vorbereitung auf das Opfer, sondern als das Opfer selbst aufgefaßt habe, und zwar nicht bloß als laikales Opfer, auf welches zu seiner Vollendung erst noch das hoheprieſterliche im Himmel hätte folgen müssen, sondern als vollendetes Opfer; denn nur von diesem konnten solche Wirkungen ausgesagt werden, wie der Verfasser sie vom Tode Christi in den mannigfachsten Wendungen aussagt. Der Hebräerbrief selber also leistet uns die sicherste Bürgschaft für die Richtigkeit der Deutung, welche wir der Opferschlachtung in Verbindung mit der zugehörigen priesterlichen Blutauffangung (§. 10) gegeben haben; hätte der Verfasser die Ansicht gehabt, daß im typischen Cult die Sühne erst durch die Blutsprengung und nicht schon durch die Blutvergießung bewerkstelliget worden, und daß die Tödtung nicht das Centrum der blutigen Opferhandlung gewesen sei, dann hätte er unmöglich über Jesu Tod, in welchem er unstreitig das Antityp der mosaischen Opferschlachtung erkannte, sich in der Weise äußern können, wie er es wirklich thut.

7. Aber, so wendet man ein, sollte der Verfasser des Hebräerbriefes der Blutsprengung keinerlei selbständige Bedeutung beigelegt haben? Erscheint ihm ja gerade und ganz besonders der im Aller-

---

[1]) Wir nahmen in dem schwierigen Abschnitte 9, 15—20 διαθήκη ausschließlich im Sinn von Testament; übrigens hat die Auffassung, die wir in der „Opferlehre des Hebräerbriefes" vertraten (S. 12—13. vgl. auch Maier und Bisping) nicht weniger Gründe für sich. Jedenfalls wird in unserem Abschnitt auf Schlachtung des Opfers, auf Blutvergießen das größte Gewicht gelegt und geht aus dem Zusammenhang fast handgreiflich hervor, αἱματεκχυσία. V. 22 sei Blutvergießung und nicht Blutsprengung. Das limitirende σχεδόν ist in Rücksicht auf die Sühne durch unblutige Opfer und andere unblutige Sühnemittel (S. 105) beigesetzt (vgl. Maier).

heiligsten Blut sprengende Hohepriester als Vorbild Christi? Wir antworten: ohne mit sich selbst in grellsten Widerspruch zu gerathen, konnte unser Verfasser der Blutsprengung unmöglich die Bedeutung beilegen, welche man ihr gegenwärtig vielfach beilegt, die Bedeutung und Aufgabe nämlich, das vergossene Blut bei Gott erst genehm und durch solche Annahme von Seiten Gottes erst sühnekräftig zu machen; all das, was nach dieser Auffassung das Blut erst in Folge der Sprengung wirkt, spricht der Verfasser des Hebrbr. schon dem Tode Jesu, dem Blutvergießen Jesu, dem vergossenen Blute als solchem zu, die Kraft zu erlösen (2, 14. 9, 13.), Sünden zu tilgen (9, 15. 26. 28. 13, 12), zu heiligen (10, 10) und zur Vollendung zu führen (10, 14). Mit keinem Worte deutet er an, daß Jesus nach seinem Eintritt in den Himmel dort noch einen Act vollzogen habe, durch welchen die Opfersühne erst oder vollends zu Stande gekommen wäre, sondern bezeichnet als Zweck des Eingehens in das durch bessere Opfer, nämlich durch das Kreuzesopfer (vgl. 9, 23 mit 9, 26.) gereinigte neutestamentliche Allerheiligste lediglich „τὸ ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν;" und darin gerade lag die typische[1]) Bedeutung wie der Blutsprengung überhaupt so namentlich der Blutsprengung am Versöhnungstage, Vorbild des ἐμφανισμός Christi, Vorbild des himmlischen Opfers zu sein, auf das wir später zu sprechen kommen.

Sofern die alttestamentliche Blutsprengung nach §. 10. n. 4. die nähere Explizirung und Solemnisirung dessen war, was compendiös schon durch Vergießung des Blutes in die Hände des Priesters sich vollzogen hatte, (Hingabe des Lebens an Gott, und Annahme desselben von Seiten Gottes) erhielt sie in Christo ihre Erfüllung offenbar schon am Kreuze; dieses ist Stätte der Schlachtung und Blutsprengung zumal, ist der Altar[2]) des neuen Bundes, wie denn auch die Kirche von einer „ara crucis" redet. —

---

[1]) Bezüglich der symbolischen Bedeutung vgl. oben S. 91 ff.

[2]) Bekanntlich verstehen auch katholische Exegeten unter θυσιαστήριον Hebr. 13, 10 das Kreuz (vgl. dagegen Maier, Bisping), übrigens mit Unrecht, wie wir später sehen werden.

§. 25.

Der neutestamentliche Opferbrand.

1. Wir haben früher (§ 11. und 17, 2) dargethan, daß der Opferbrand im mosaischen Cult noch ein constitutives Moment im Sühneproceß bildete, daß in ihm erst die reale Abstinenz von Seiten des Opfernden unter Vermittlung des Priesters sich vollzog, daß er satisfactorisch-mittlerischer Natur war. Ist dieß richtig, dann steht im vorhinein zu erwarten, daß der Opferbrand auch seine typische Bedeutung gehabt und im Versöhnungswerke Christi irgendwie seine Erfüllung erlangt habe. Freilich, wenn man, wie Kurtz und die Mehrzahl protestantischer Theologen der Neuzeit es thut, die sühnende Bedeutung dem Opferbrande abspricht und das Opfer als Sühneact mit der Blutsprengung abgeschlossen sein läßt, muß man consequent behaupten, die dem Opferbrand (im Alten Testamente) zukommende Bedeutung habe keine Analogie im Opfer Christi, und sei eben deßhalb auch vom Verfasser des Hebräerbriefes nirgends erwähnt. (Kurtz Hebrbr. S. 155). Aber um so unzweideutiger faßt Paulus Ephes. 5, 2. (ὀσμὴ εὐωδίας) das Opfer Christi unter dem Gesichtspuncte des Opferbrandes auf; doch auch ohne diese Auctorität müßten wir dem Opferbrand schon anbetrachts seiner Wichtigkeit im ganzen Opferproceß eine typische Bedeutung beilegen und nach dessen Erfüllung im Opferwerke Christi fragen; die neutestamentlichen Schriftsteller kommen immer nur gelegentlich auf die Erfüllung der alttestamentlichen Opfertypen zu sprechen, und wir dürfen daher aus dem Umstande, daß sie dieses und jenes aus dem mosaischen Opfercult nicht berühren, keineswegs folgern, daß sie es gar nicht für typisch bedeutsam gehalten haben.

2. Daß im mosaischen Cult die Verbrennung des Opferfleisches erst auf die Schlachtung und Blutsprengung folgen konnte, ist wenn man überhaupt nicht lebende Thiere verbrennen wollte, selbstverständlich. Auch erschien diese Reihenfolge aus innern Gründen ganz congruent. Zuerst bekannte der Opfernde sich als armen Sünder, als straf- und todeswürdig, und gab sein Leben symbolisch in den Straf- und Opfertod an Gott hin, indem er das Blut des für ihn substituirten Thieres in die Hände des Priesters vergoß und an den Altar bringen ließ. — Um diese Lebenshingabe als eine bloß symbolische

zu kennzeichnen, mit welcher der heilige Gott doch noch nicht zufrieden sein könne, folgte nun die reale Hingabe von Besitz- und Genußobjecten, reihte sich an die symbolische Entsagung vom Leben noch die reale Entsagung von Lebensgütern. — Beiden zusammen erst entsprach als fructus die כפרה, die Versöhnung.

Beim neutestamentlichen Opfer mußte der Opfernde sich selbst in den Tod geben, und da mit dem Tode alles Leiden und Thun, alle Opferthätigkeit ein Ende hat, so kann beim neutestamentlichen Opfer das, was dem mosaischen Opferbrande entspricht, selbstverständlich nicht hinter dem Tode Christi liegen, sondern muß — wenn es nicht etwa geradezu mit ihm in eins zusammenfällt — nothwendig dem Tode vorangehen; gehörte ja der typische Opferbrand noch zum Sühneact, und muß daher auch das, was seine Erfüllung bildet, propitiatorischer Natur sein. Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn können daher dem Opferbrande nicht entsprechen,[1]) können nicht dessen Antityp sein, erscheinen vielmehr als Wirkung und Frucht (ריח ניחח) des neutestamentlichen Opferbrandes.

3. Im typischen Opferbrande ward reale, gottesdienstliche, propitiatorische Entsagung geübt; sonder Zweifel wird ihm daher auch im Opferwerke Christi Entsagung correspondiren. Aber welche? jene höchste nicht, die Christus im Tode, in der freiwilligen Hingabe des Lebens in den Tod übte; denn diese war in der Opferschlachtung vorgebildet; und so gewiß die Opferschlachtung vom Opferbrand unter-

---

[1]) Dagegen verweist man uns vielleicht auf Röm. 4, 25: — *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* — und auf II. Cor. 5, 15 — *ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἠγερθέντι*; wir hinwiederum verweisen auf all die Paulinischen und andern neutestamentlichen Stellen, welche in §. 24 als Beweis angeführt sind, daß mit Christi Tod das Werk der stellvertretenden Sühne oder, wenn ich so sagen darf, die objective Sühne abgeschlossen war; die Aneignung derselben in der Rechtfertigung war allerdings erst ermöglicht in Folge der Auferstehung (Joh. 16, 17); in diesem Sinne spricht selbst das Tridentinum von einer „efficacia resurrectionis“ und kann gesagt werden, Christus sei auferweckt worden *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, sei für uns, zu unserm Besten auferstanden; übrigens ist II. Cor. 5, 15 sehr fraglich ob das *ὑπὲρ ἡμῶν* auch zu *ἠγερθέντι* gehöre. — Vgl. Simar a. a. O. S. 156. Anm. Verlage, Dogm. Bd. 6. S. 320. — Auf die einschlägigen irrthümlichen Ansichten Scheebens (Mysterien S. 420 ff.), der in der Hauptsache mit Delitzsch und Riehm zusammentrifft, werden wir später zurückkommen.

schieden war, so bestimmt wird auch die Entsagung, welche letzterem entspricht, von der in der Opferschlachtung vorgebildeten sich unterscheiden lassen. Zu wiederholtenmalen wird im N. T. in Verbindung mit dem Tode des Herrn, mit seiner Opferschlachtung, und als derselben vorausgehend, das Leiden genannt (Matth. 16, 21. Marc. 8, 31. vgl. Hebr. 9, 26.); dieses Leiden Jesu stellen die neutestamentlichen Schriftsteller — wohl im Hinblick auf Isai. 53 und auf die Typen des mosaischen Opfercultes — als prophetisch vorausverkündiget dar (Apg. 3, 18. 17, 3. vgl. Matth. 16, 21. Luc. 24, 26), woraus allein dessen große Bedeutung im Werke der Versöhnung schon genugsam erhellen würde; sie sagen aber auch noch ausdrücklich, daß Christus in seinem Leiden habe zum Heile der Menschen Gehorsam üben müssen (Hebr. 2, 18. 5, 8.), daß die Leiden Bedingung seines Eintrittes in die Herrlichkeit (Luc. 17, 25. 24, 26) und daß sie für uns satisfactorisch gewesen seien (I. Petr. 2, 21.); ja wegen des innigen Zusammenhanges mit Jesu Tod, welchen sie umgaben und der als ihre Spitze erscheint, werden sie geradezu auch statt des Todes genannt, mit ihm so zu sagen identifizirt (Luc. 22, 15. Hebr. 13, 12. I. Petr. 2, 21. 4, 1).

Sollten nun diese Todesleiden Jesu, die im N. T. eine so große Rolle spielen, im Opfercult nicht vorgebildet gewesen sein? oder sollten sie zugleich mit dem Tode des Herrn in der Schlachtung und nur in ihr das Vorbild gehabt haben? Wohl war die Schlachtung für das Thier auch ein Leiden, war ein Erleiden des Todes; und wenn man den Heiland in einfachster Weise, etwa durch Enthauptung seines Lebens beraubt hätte, so wäre auch solch' ein Tod schon ein Leiden gewesen. Nun war aber der Tod Jesu von Leiden außerordentlicher Art eingeleitet und umgeben, die eben wegen ihrer Ungewöhnlichkeit und Schrecklichkeit schon von Isaias und im N. T. immer eigens erwähnt und keineswegs als mit dem Erleiden des Todes schlechthin in eins zusammenfallend angesehen werden. In diesen Beiden zunächst ist unseres Erachtens die Erfüllung des alttestamentlichen Opferbrandes gelegen, der, wie schon wiederholt erwähnt wurde, reale Entsagung war zur Büssung von Genußsucht, und ein mit Selbstverläugnung verbundenes Gehorsamen zur Sühne der großen Ungehorsamsschuld. Vom Oelberg bis zum letzten Athemzug am Kreuze hat Jesus in seiner Seele und am Leibe unsäglich viel gelitten, darin bittere Entsagung und wie der Hebräerbrief gar sehr betont (2, 15.

5, 8), auch schweren Gehorsam geübt, eine Entsagung und einen Gehorsam, gegenüber welchen die Abstinenz und die Selbstverläugnung, so man im Opferbrand durch Hingeben der Opferstücke zur Destruction im Opferfeuer übte, freilich nur ein schwaches Vorbild waren.

Als Opferfeuer im neutestamentlichen Opferbrande erscheint die göttliche Natur,[1]) welche — mit der menschlichen zur persönlichen Einheit verbunden — sich an dieser als rächend und als verklärend zugleich erwies, wie auch das alttestamentliche Opferfeuer, dieses Symbol Gottes, die Bestimmung hatte, behufs der Eigenthumsstrafe die Opferobjecte zu destruiren, zu verzehren, und behufs ihrer Läuterung von der φθορά sie zu lieblichem Geruche vor dem Herrn zu verklären. — Hebr. 9, 14 lesen wir, Christus habe sich dargebracht durch den „ewigen Geist" unter welchem, wie schon wiederholt angedeutet, das ewige Geistwesen in Christo, seine göttliche Natur nicht der persönliche heilige Geist (vgl. dagegen Scheeben a. a. O. S. 429) zu verstehen ist. Durch die Logosnatur geschah keineswegs bloß die Hingabe des Lebens in den Tod, oder die Opferschlachtung, wovon die fragliche Stelle zunächst redet, vielmehr kann das πνεῦμα αἰώνιον auch als das Opferfeuer aufgefaßt werden, durch welches der neutestamentliche Opferbrand bewirkt wurde. Die Gottheit in Christo, der heilige, gerechte Gott war es, so die bitteren Entsagungen des Leidens von Jesu menschlicher Natur forderte, welche dieselben dem verzehrenden Gottesfeuer übergab; das πνεῦμα αἰώνιον ist das leckende Feuer, so in Jesu Seele und an seinem Leibe brannte, aber nicht bloß als verzehrendes Rachefeuer sondern auch als verklärender Geist der Liebe,[2]) welcher nicht nur alle φθορά wegbrannte, die als Sünde und in Folge der Sünde in's Geschlecht und selbst in die unfreie Schöpfung (Röm. 8, 19—20) eingedrungen war, und die Christus als Glied des Geschlechtes in barmherziger Liebe stellvertretend auf sich genommen hatte, sondern zugleich die allgemein menschliche Natur, die in Christo beschlossen lag, zu neuem, vergeistigtem, vergöttlichtem und darum gottgefälligen Wesen und Leben (odor suavitatis

---

[1]) Vgl. Chrys. z. Hebr. 9, 14. und die schöne Stelle bei Cyrill. Alexdr. Glaphyr. in Exod. lib. I. n. 262 ed. Migne tom. II. pag. 413.

[2]) Vgl. Ephes. 5, 2, wo die Hingabe Christi in den Opferbrand als Wirkung der Liebe aufgefaßt ist.

vel vitae; II. Cor. 2, 16) verklärte.[1]) Freilich hätten die Leiden Jesu für sich allein es nicht vermocht, alles Gottwidrige, was auf Christus lastete, zu verzehren, und die in ihm repräsentirte Menschheit (Ephes. 2, 5—6) und Schöpfung (Col. 1, 20)[2]) zu neuem Leben zu verklären; zu all' den Entsagungen seines Lebens und Leidens mußte noch die Entsagung vom Theuersten, die Entsagung vom Leben hinzukommen. Wie im A. T. bei den blutigen Opfern das Vergießen des Blutes in die Hände des Mittlers das Centrum des gesammten Opferprocesses bildete, so auch der Tod im Opferwerke Christi; — wie aber im A. T. die Sühne keineswegs aus der Schlachtung oder Blutsprengung allein abgeleitet wird (§. 17. 2) sondern zur Vollendung des Opfers und zur Erzielung der כפרה auch der Opferbrand noch hinzu kommen mußte, so im N. T. zur Hingabe des Lebens in den Tod noch die Passion. Im Briefe an die Epheser (5, 2) scheint der Apostel die Hingabe Jesu in die Leiden und den Tod zusammengenommen und miteinander unter dem Gesichtspuncte des Opferbrandes aufgefaßt zu haben, was er mit um so mehr Recht thun konnte, als ja das Verbrennen auch ein Destruiren ist wie das Tödten, und als der Tod Jesu nur der Abschluß der Lebensdestruction war, welche schon in seinem Leiden sich zu vollziehen begonnen hatte, ähnlich wie bei uns Menschen der leibliche Tod nur der Abschluß desjenigen Sterbens ist, das schon mit unserem Eintritt in die Welt beginnt, und das in unseren mannigfachen Krankheiten, Gebrechlichkeiten und Schmerzen sich manifestirt.

4. Daß Christus auch schon vor Beginn seines Leidens im engeren Sinne des Wortes viel Entsagung geübt, viel gelitten und darin stellvertretend Gehorsam geübt habe, wer möchte dieß bezweifeln? Die gesammte Unscheinbarkeit, in der er in die Welt ein- und vor der Welt auftrat, fällt schon unter den Begriff der Opferentsagung (vgl. S. 165), deßgleichen seine völlige Unterwerfung unter das Joch des mosaischen Gesetzes (Gal. 4, 4—5), das nur als Zuchtmittel für Sünder gegeben war, sodann die Unbilden, welche er

---

[1]) Der „süße Wohlgeruch," die Verklärung ist Wirkung der geschehenen Verbrennung, Frucht des vorausgegangenen Opfers, und darf mit diesem nicht identifizirt werden; vgl. dagegen Scheeben a. a. O. S. 424.

[2]) Ueber die Beziehung des Gottmenschen zum Makrokosmus vgl. Scheeben, die Mysterien des Christenthums, S. 385 ff.

während seines öffentlichen Wirkens erfahren mußte, die Schmerzen, so er in seiner heiligsten Seele beim Anblick der Sünde und des Sündenelendes in der Welt empfand (Joh. 11, 33. 12, 27.), die Thränen, welche er darüber vergoß u. s. w. u. s. w.; in all' dem übte er entsagungsvollen Gehorsam, all' das fällt unter die obedientia passiva, und kann daher mit zur Erfüllung des alttestamentlichen Opferbrandes gerechnet werden. Daß aber auch die sogenannte obedientia activa unter den Begriff des Opfers falle und (wie Philippi will vgl. dagegen Riehm S. 538 f.) hieher zu ziehen sei, können wir nicht zugeben. In der obedientia activa d. i. in dem Gehorsam, welchen Christus für seine Person in Erfüllung des natürlichen und göttlichen Gesetzes bethätigte, lag für seine gottliebende Seele keinerlei Entsagung; der Opfergehorsam aber ist wesentlich mit Entsagung verbunden, und mußte es sein, weil es sich darum handelte, den in Genußsucht manifestirten Ungehorsam durch das Gegentheil, durch einen Gehorsam nämlich zu sühnen, der in allen möglichen Formen der Entsagung sich bethätigte, wie das in der obedientia passiva der Herrn der Fall war (Hebr. 4, 15).

§. 26.

Das eine Lebensopfer Christi die Erfüllung aller Arten von mosaischen Opfern.

1. Die eine, große Idee des blutigen Opfers fand im mosaischen Culte ihren Gesammtausdruck bekanntlich in vier Opferarten (§. 13). Alle vier Arten zielten — wenn auch mannigfach verschieden — auf Sühne ab, weßhalb wir auch bei jeder derselben den propitiatorischen Grundactionen begegnen, in denen sich die Opferentsagung, nämlich die symbolische Entsagung vom Leben (Handauflegung, Blutvergießung mit Blutsprengung) und die reale Entsagung von materiellen Genußobjecten (im Opferbrand) vollzog. Sofern diese sämmtlichen Grundactionen im einen Opfer Christi nachgewiesenermaßen ihre Erfüllung fanden, erscheint dieses als die Erfüllung aller vier Opferarten zumal, wie denn auch im N. T. fast an allen Stellen, wo Christi erlösendes Werk unter dem Gesichtspuncte des Opfers aufgefaßt ist, nicht auf eine der vier Opferarten speziell reflectirt, sondern der Gesichtspunct des Opfers ganz allgemein festgehalten wird.

Daß man das Kreuzopfer als die Erfüllung aller Arten blutigen Opfers betrachtete, geht besonders klar aus Hebr. 10, 5 ff. hervor, wo der Verfasser Christum bei seinem Eintritt in die Welt förmlich erklären läßt, er werde durch die einmalige Opferung seines Leibes die sämmtlichen mosaischen Opfer abrogiren, das Sündopfer (*περὶ ἁμαρτίας* — wohl mit Einschluß des Schuldopfers), das Brandopfer (*ὁλοκαύτωμα*), das Friedopfer (*θυσία*) und das unblutige Opfer (*προσφορά* — nach dem Hebr. מנחה). Daß im Kreuzopfer auch die Mincha ihre primäre Erfüllung gefunden habe, kann nach dem bisher Entwickelten wohl keinem Zweifel mehr unterliegen; sie kommt wesentlich so in Betracht, wie beim blutigen Opfer das Verbrennen der Opferstücke, und sofern sie reale Entsagung war, hat sie ihr *πλήρωμα* im neutestamentlichen Opferbrande gefunden (§. 16. n. 4). Bei der Mincha reflectirte der Opfernde vorwiegend auf sein unpriesterliches Verhältniß zur unfreien Creatur und strebte nach Redintegration desselben; sofern nun die büssenden Entsagungen und Leiden Christi auch auf Redintegration dieses Verhältnisses abzielten, erscheinen sie als Erfüllung der Mincha;[1]) daß aber die in der Mincha repräsentirte äußere Schöpfung vom Opfer des Herrn zu tiefst und unmittelbarst berührt wurde, zeigen die Vorgänge bei dessen Tod. (Matth. 27, 51.)

2. Wiewohl im N. T. das Kreuzopfer zum öftern ganz im Allgemeinen als Erfüllung der mosaischen Opfer erscheint, so mangelt es doch auch nicht an Stellen, die es als Gegenbild dieser oder jener einzelnen Art von Opfern darstellen. So schaut es der Verfasser des Hebräerbriefes, wenn auch nicht ausschließlich (10, 5 ff.) doch vorwiegend und mit Vorliebe als Erfüllung des mosaischen Sündopfers und zwar des centralen Sündopfers von Jom Kippur an (9, 12 ff. 13, 11—12); auch Röm. 3, 25. II. Cor. 5, 21. und I. Petr. 2, 24. scheinen im besonderen Hinblick auf das mosaische Sündopfer niedergeschrieben zu sein und Hebr. 9, 13 wird das Sündopfer der rothen Kuh als Typus des einen Entsündigungsopfers Christi aufgefaßt. Eine Beziehung auf das Brandopfer

---

[1]) Diese Entsagungsacte seiner menschlichen Natur erscheinen als das Mincha-Material, so in's Opferfeuer des *πνεῦμα αἰώνιον* kam; sofern die Acte von der Person nicht trennbar sind, kann auch diese selbst als Mincha aufgefaßt werden; vgl. Joh. 6, 35 ff.; dazu Wangemann I. S. 220.

will man in Epheſ. 5, 2 finden, allein ſie iſt nicht völlig geſichert. Ganz klar aber wird Chriſti Opfer als Friedopfer reſpective als Bundesopfer und Paſcha-Opfer eingeführt, doch nicht etwa in ſpezieller Rückſicht auf das Opfermahl (Bundesmahl; Exod. 24, 11: — Paſchamahl), welches für dieſe Gattung charakteriſtiſch war, ſondern zunächſt in Rückſicht auf die ſühnende Seite. Der Heiland ſelber faßt ſein Lebensopfer bei Einſetzung des Abendmahles merkwürdig genug nicht als ſpezifiſches Sündopfer ſondern als ſühnendes Bundesopfer auf. Er bezeichnet ſein am Kreuze ſtellvertretend (περὶ πολλῶν) zur Sündenſühne (εἰς ἄφεσ ἁμαρτ.) vergoſſenes Blut als „Blut des neuen Bundes" und hiemit deutlich genug als das Gegenbild jenes Blutes, das bei Schließung des Sinaitiſchen Bundes vergoſſen (§. 14, n. 1) und als Bindemittel zwiſchen dem heiligen Gott und dem ſündigen Volke gebraucht wurde. Wie dort der ſtellvertretende Tod von Thieren (= vergoſſenes Blut) ſich als (ſymboliſch) ſühnend und inſofern als Bindemittel erwies, ſo iſt bei Schließung des neuen Bundes auch ſtellvertretend vergoſſenes Blut das Bindemittel, nämlich das vergoſſene Blut des Gottmenſchen oder, was gleichbedeutend iſt, ſein ſühnender Opfertod. Daß „vergoſſenes Blut" und Opfertod identiſch ſeien, zeigt ſich beſonders klar Hebr. 9, 15—22, wo der Bund als Teſtament aufgefaßt und geradezu der Tod Chriſti als das bezeichnet wird, was endlich die Verbindung Gottes mit der Menſchheit und darin den Antritt des neuteſtamentlichen Erbes ermöglichte. Das Kreuzopfer als Gegenbild des moſaiſchen Paſcha-Opfers anzuſehen, lag um ſo näher, als der Heiland das Opfer ſeines Lebens gerade um die Zeit brachte, wo im Tempel die Schlachtung der Paſchalämmer vollzogen wurde; dieſe Deutung begegnet uns bei Johannes (19, 36; auch in der Offenbarung hat man wohl das ἀρνίον ἐσφαγμένον als Oſterlamm zu deuten) ſodann bei Paulus (I. Cor. 5, 7—8), der zunächſt die ſühnende und heiligende Kraft des neuteſtamentlichen Paſcha-Opfers (ἐτύθη) im Auge hat und betont, aber auch auf das Paſchamahl reflectirt, welches er ſichtlich als Wirkung und Frucht der vorausgegangenen Opferſühne und inſofern als Opfermahl auffaßt, wie auch die jüdiſche Oſtermahlzeit den Charakter des Opfermahles hatte (§. 14. 2.); auch der heilige Petrus (I. Petr. 1, 18—19) kehrt am Paſcha-Opfer das Moment der ſühnenden Erlöſung vor.

3. Wäre nicht ſchon aus altteſtamentlichen Stellen hinreichend

klar geworden, daß keineswegs bloß die Sünd- und Schuldopfer sondern selbst die Friedopfer primär den Zweck der Sühne haben, so müßte dieß uns völlig gewiß werden anbetrachts der Thatsache, daß am gegenbildlichen Opfer Christi selbst dann, wenn es als Erfüllung alttestamentlicher Friedopfer erscheint, der Hauptaccent stets auf seine Sühne- und Heiligungskraft gelegt wird. Hierin liegt die schlagendste Rechtfertigung für die Behauptung, welche wir in der Einleitung (§. 5, n. 3.) aufstellten, daß seit dem Sündenfalle jedes Opfer wesentlich Sühnopfer sei, und daß der Sühnezweck nicht als ein accessorischer, untergeordneter, sondern als der primäre angesehen werden müsse. Scheeben hat das ganze neue Testament gegen sich, wenn er behauptet, das Kreuzopfer sei in seinem tiefsten Wesen und primär latreutisches Opfer (a. a. O. S. 416); kaum ein paarmal (Joh. 17, 1. 4. vgl. 12, 28) wird es unter diesem Gesichtspuncte aufgefaßt, dagegen unzähligemal als sein Ziel und seine Frucht die Entsündigung und Heiligung bezeichnet; deßgleichen bei den Vätern der Kirche. Auch der Kirchenrath von Trient (sess. 22. de sacrificio missae cap. 1.) gibt einzig als Zweck des Kreuzopfers an „ut aeternam illic (in cruce, per mortem) redemptionem operaretur, und sagt von der heiligen Messe, nachdem es dieselbe als identisch mit dem Kreuzopfer bezeichnet hat, sie sei eingesetzt, damit die sündentilgende Kraft des Kreuzopfers fort und fort dem sündigen Geschlechte zugewendet werden könne. Auch im zweiten Kapitel (a. a. O.) betont der Kirchenrath lediglich den Sühnecharakter des Meßopfers und im dritten Kanon anerkennt er zwar indirect auch die latreutische und impetratorische Bedeutung, urgirt aber vor Allem den propitiatorischen Charakter, klar durchschauend, daß Aufgeben des propitiatorischen Charakters einem Fallenlassen des Opfercharakters überhaupt so ziemlich gleich komme, wie sich uns später des Näheren zeigen wird.

§. 27.

Die objectiven Wirkungen des Opfers Christi, ihre Subjectivirung und ihr tiefster Grund.

1. Als centrale Wirkung der typischen Opfer wird im A. T. unzähligemal כִּפֶּר bezeichnet, das keineswegs ein bloßes Löschen der Sünde (Schuld und Strafe), ein bloßes Entsündigen (חטא) oder

ein Reinigen vom Schmutz der Sünde (טהר) ist, das vielmehr, wie §. 17 dargethan wurde, auch positives Wohlgefälligwerden vor Gott, also Heiligung (קדש) in sich beschließt; als das Primäre erscheint aber im A. T. jederzeit das Zudecken, d. i. Auslöschen der Sünde, also die Sündensühne.

Im engsten Anschluß an die alttestamentliche Opfersprache wird auch im N. T. als erste und bedeutsamste Wirkung des vergossenen Blutes, des Todes, des Opfers Jesu die Sündentilgung eingeführt; so von Christus selber (Matth. 26, 29), deßgleichen von seinen Aposteln, die bald ἱλασμὸς περὶ ἁμαρτιῶν (I. Joh. 2, 2. 4, 10. vgl. Hebr. 2, 17.) bald καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν (Hebr. 1, 3. vgl. 9, 13.), bald ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων (Ephes. 1, 7. Col. 1, 14. vgl. 2, 13) bald ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας (Heb. 9, 26.) als Wirkung des Opfers Christi bezeichnen.

Die Sünde war es, um derentwillen der heilige gerechte Gott dem sündigen Geschlechte zürnte (Ephes. 2, 3. vgl. Joh. 3, 36.), mit ihm verfeindet war[1]) (Röm. 5, 10), es mit dem Fluche belastet (Gal. 3, 13. 14), es der Knechtschaft des Todes und des Teufels (Hebr. 2, 14. 15) überantwortet hatte. Da nun durch Christi Opfertod die Sünde getilgt wurde, so mußten zugleich alle Wirkungen wegfallen, die mit ihr unablöslich verbunden sind; an die Stelle der Feindschaft mit Gott ist in Kraft des Blutes Jesu Friede getreten (Ephes. 2, 13 f. Col. 1, 20) und ist so thatsächlich das Verhältniß der vordem Entfremdeten (ἀπηλλωτριομένοι Col. 1, 20) zu Gott ein anderes (καταλλαγή; vgl. Röm. 5, 10. II. Cor. 5, 18—19. Col. 1, 20.) nämlich ein friedliches, freundliches geworden; Christi Fluchtod ward den Sündern zur Befreiung vom Sündenfluche (Gal. 3, 13. 14), sein Blut, sein in den Tod hingegebenes Leben erscheint als Lösepreis (λύτρον) aus der Knechtschaft der Sünde (Tit. 2, 14. vgl. Hebr. 9, 12. 15. Röm. 3, 24. Col. 1, 14) und des eitlen Sündelebens (I. Petr. 1, 18—19), als Befreiung von knechtender Todesfurcht, mittelst welcher der Satan die schuldverhafteten, der Hölle verfallenen und insofern ihm hörigen Menschen bisher tyrannisirt hatte (Hebr. 2, 14. 15); — und so erweist sich denn das Opferwerk Jesu

[1]) Die Begriffe „Zorn" und „Feindschaft Gottes" gegenüber den Verflachungen neuerer Protestanten hier exegetisch festzustellen, würde uns zu weit von dem Zwecke abführen, den wir uns vorgesetzt haben.

für das Geschlecht nach allen Seiten hin und im vollsten Sinne des Wortes als die längst erwartete (Luc. 1, 74. 24, 21) Erlösung (ἀπολύτρωσις).

In diesen vorwiegend negativen Wirkungen erschöpfte sich übrigens die Kraft des Opfers Christi nicht; mußten wir schon für die jüdische כפרה außer der negativen auch eine positive Seite in Anspruch nehmen, so wird das noch um so mehr bezüglich der neutestamentlichen Opfersühne der Fall sein; denn für die messianische Zeit ist nicht bloß Sündenvergebung (Jerem. 33, 8. Ezech. 33, 25. Zach. 13, 1.) sondern auch Heiligung, Neugeburt aus Gottes Geist (Ezech. 33, 26. 27) und ein höchst intimes Verhältniß Gottes zu seinem entsündigten Volke (Ezech. 33, 27. Osee 2, 21 ff.) schon durch die Propheten vorausgesagt. Ganz unzweideutig legt auch in der That das N. T. dem Opfertode Jesu die Kraft positiver Heiligung bei, so z. B. Paulus, wenn er aus dem Blute Jesu die christliche δικαιοσύνη ableitet, (Röm. 3, 26. 5, 9. Gal. 2, 21.), die ihm etwas ganz Positives ist; im Hebräerbrief sodann wird geradezu gesagt, daß Christi Opfer Quelle der Heiligkeit sei (Hebr. 10, 10. vgl. 9, 13. 13, 12), d. i. jenes Zustandes, in welchem der Mensch Gott zugehört, ihm mit Kindeszuversicht nahen (7, 25), ihm mit geheiligtem Sinne wohlgefällig dienen kann (9, 14), und hienieden schon ein τετελειωμένος ist (10, 14) d. i. ein Solcher, welchem das zu Theil geworden, was die mosaischen Opfer nur vorzubilden, aber nicht wirklich zu beschaffen vermochten, Friede und Freundschaft mit Gott.

All' diese Wirkungen werden an den erwähnten Stellen dem neutestamentlichen Opfer objective beigelegt; durch seinen Vollzug wurde dem heiligen Gott eo ipso für alle Sünden genug gethan, wurden somit objective alle Sünden mit ihren wesentlichen Wirkungen aufgehoben und wurde zugleich für alle zu Entsündigenden ein neues, gottverbundenes, gottgefälliges Leben begründet, jener unversiegliche Lebensquell eröffnet, der hinübersprudelt in's ewige Leben; anders ausgedrückt: Christus that durch sein Opfer dem beleidigten Gott genug für alle Sünden des Geschlechtes und verdiente letzterem zugleich die übernatürliche Gottverbundenheit mit all' ihren Segnungen; in ihm, dem geopferten Gottmenschen, in seiner — das ganze Geschlecht repräsentirenden menschlichen mit der Gottheit hypostatisch verbundenen Natur war auf Grund des vollbrachten Opfers Sühne (Genugthuung) und neues Leben (Verdienst) für alle Menschen be-

schlossen, und es handelte sich nun darum die in Christi Person beschlossenen Opferwirkungen zu individualisiren, zu subjectiviren, wozu selbstverständlich subjective Mitthätigkeit erforderlich ist.

2. Die Individualisirung oder Subjectivirung des Opfers Christi und seiner Wirkungen geschieht nach neutestamentlicher Lehre in der Rechtfertigung, welche überall auf Christi Tod, auf Christi Blut d. i. auf Christi Opfer zurückgeführt erscheint; in ihr wird dem christlich Glaubenden die von Christus geleistete Genugthuung sowohl als das von ihm erworbene Verdienst zugeeignet, nicht bloß juridisch zugerechnet; der Glaubende, — seiner allgemein menschlichen Natur nach schon bisher in Christo beschlossen — wird in der Taufe, als dem ordentlichen Mittel der Rechtfertigung, persönlich, seinem seelischen und leiblichen Wesen nach, in so nahe, reale Beziehung zum geopferten Gottmenschen gesetzt, daß er dessen Mitgeopferter, Mitgekreuzigter, Miterweckter (Röm. 6. 3 ff. Gal. 2, 19. Ephes. 2, 5. 6. Col. 2, 12—14) ist. Nichts ist dem N. T. fremder, als die Vorstellung, der Glaubende werde in der Rechtfertigung nur in Rapport gesetzt zu den Wirkungen des Opfers Christi (Genugthuung — Verdienst) nicht auch zu dem Opfer selber; zuerst muß man mit Christo gekreuzigt, gestorben, geopfert sein, dann erst empfängt man als Frucht solch' geheimnißvoller Mitopferung die Vergebung der Sünden, und das neue, gottverbundene Leben, dessen Besitz zum Kinde Gottes (Röm. 8, 14 ff. Gal. 3, 26. 4, 5 f.) zum Tempel Gottes, zur Wohnstätte des heiligen Geistes macht (I. Cor. 3, 16. 6, 19) und Anrecht gewährt auf das Opfermahl. Näher auf die Subjectivirung des Opfers Christi einzugehen, ist hier nicht der Ort.

3. Fragen wir schließlich nach dem tiefsten Grunde der besprochenen Wirkungen des Opfers Christi, so werden wir dieselben im Innersten der Person Jesu, in seinem gottmenschlichen Willen zu suchen haben.

Wir sahen (vgl. Seite 159 f.) daß es bei allen vorchristlichen Opfern sich wesentlich um Entsagung handelte, um symbolische Entsagung vom Leben respective um bereitwillige Hingabe desselben in den verdienten Straftod, und um reale Entsagung von materiellen Besitz- und Genußobjecten; durch diese Entsagung sollte Gott Genugthuung geleistet und seine Huld wieder erworben werden; und zwar sollte die Entsagung Solches leisten, sofern sie Manifestation angestrengter Unterwerfung unter den göttlichen Willen, sofern sie Be-

thätigung von Gehorsam gegen Gott und sohin das Gegentheil der zu sühnenden Sünde war. — Gehorsam, bethätiget in schwerster Entsagung zu dem Behufe, um Verzeihung der Sünde und Gottes Vaterhuld wieder zu erlangen — das ist das Grundwesentliche am Opfer seit dem Sündenfalle; wo bloß die äußere Entsagungsthat sich findet und als ihre Seele nicht der büssende, Gottes Freundschaft anstrebende Gehorsam erscheint, da ist kein wahres Opfer.

Wie die Typen so die Erfüllung; das, was Christi Opfer, was die Entsagungen während seines Lebens und schließlich die Entsagung vom Leibesleben, den Tod — zum Entsündigungs- und Heiligungsopfer machte, war der Gehorsam, so in ihnen sich bethätigte und verkörperte, ein Gehorsam, der Jesu menschlichen Willen Anstrengung kostete und gerade darin als satisfactorisch und verdienstlich sich erwies. Die Gerechtigkeit Gottes forderte und die Liebe Gottes wollte und bestimmte, daß der Gottmensch durch Entsagung, durch Leiden und Tod für das gottentfremdete Geschlecht Genugthuung schaffe und ewiges Leben verdiene, in dieses Wollen Gottes, das im tiefsten Grunde barmherzige Liebe war, ging der Gottmensch ein, und zwar wie aus Liebe zu seinen Brüdern (Gal. 2, 20) so allererst aus Gehorsam gegen den gottväterlichen (Liebe- und Gerechtigkeits-) Willen, einem Gehorsam, zu dem er allerdings persönlich nicht verpflichtet, dessen freiwillige, stellvertretungsweise Uebung aber gerade deßhalb für die Menschheit erlösend war. Daß im schweren, entsagungsvollen Gehorsam der tiefste Grund, so zu sagen die Seele des Opfers Christi gelegen sei, daß die entsündigende und heiligende Kraft desselben zuletzt aus diesem Leidensgehorsam stamme, ist im N. T. deutlich ausgesprochen. Der Heiland selber charakterisirt sein Leiden und Sterben, vor dem er zitterte, als Werk des freien (Matth. 26, 53) aber nichts destoweniger schwer und schmerzlich fallenden Gehorsams (Matth. 26, 39) gegen den gottväterlichen Willen, als Ausrichtung eines ihm gewordenen Auftrages (Joh. 10, 18), als Ausführung eines längst vorausverkündeten göttlichen Rathschlusses. (Matth. 26, 54.) — Der Verfasser des Hebräerbriefes sodann, weit entfernt der materiellen Blutvergießung Christi als solcher Sühnekraft beizulegen, leitet letztere vielmehr mit ausdrücklichen Worten aus dem Gehorsam Christi her,[1]) als welcher

[1]) Vgl. Simar, die Theologie des heiligen Paulus; S. 116.

im Vergießen des eigenen Blutes, in der Hingabe des Lebens in den Tod sich bethätigte. Was die typischen Opfer nicht bewirken konnten, reale Sühne und Heiligung, das bewirkt nach Darstellung des Hebräerbriefes (10, 5—10) der in die Welt gekommene Gottessohn durch seinen Gehorsam, in welchem er, dem Willen des Vaters gemäß, den ihm bereiteten Leib in den Tod hingab. Diese Hingabe hatte Gott gewollt (ἐν ᾧ θελήματι), und dadurch, daß der Gottmensch, welcher zur Vollführung dieses spezifischen θέλημα in's Geschlecht kam (10, 7), seinen Leib hinopferte (διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος; 10, 10) ist Entsündigung und Heiligung zuwege gebracht worden. Die Leiden Jesu, zunächst seine Todesleiden (5, 7), werden sodann Hebr. 2, 18 unter den Gesichtspunkt des πειρασμός gestellt, wodurch genugsam angedeutet ist, daß Christus seinen Willen anstrengen, in Erduldung der Todesleiden schweren Gehorsam üben mußte; aus diesem Gehorsam wird dann sofort die Macht, unsere Sünden zu sühnen und uns hilfreich beizuspringen, wird also die erlösende Kraft des Opfers abgeleitet; und Hebr. 5, 7—9 ist ausdrücklich der Leidensgehorsam [1]) des neutestamentlichen Hohenpriesters wie als Grund seiner eigenen Verklärung, so als Ursache unseres Heiles dargestellt.

An letzterer Stelle sind die Leiden des Herrn förmlich als eine Schule für ihn aufgefaßt, in welcher er den Gehorsam lernen mußte. Wohl trat er schon in der Absicht in's Geschlecht ein, das Opfer des Gehorsams in Leiden und Tod zu bringen, und war sonach die Bereitwilligkeit auch zu solchem Gehorsam, ja war dieser Gehorsam selber in ihm stets vorhanden, und brauchte er ihn insofern nicht zu lernen; aber erst dadurch, daß er den bittern Leidenskelch trank und dabei in's Einzelnste und im Vollmaaße in seiner heiligen Seele erfuhr, was es um diesen Gehorsam sei, lernte er den Opfergehorsam völliglich kennen und üben, ward er τελειωθεὶς auch in Rücksicht auf den Gehorsam; wie seine Entsagung erst im Tode die höchstmögliche und darum vollkommen war, so auch sein Gehorsam; im τετέλεσται (Joh. 19, 30) liegen Vollendung des Leidens, des Lebens, des Gehorsams, des Opfers beisammen; das aber was den hier zum Abschluß kommenden Leiden und dem blutigen Tode

[1]) Ὑπακοή kann nach dem Zusammenhang der Stelle nur als Gehorsam gedeutet werden, welchen Jesus in den Leiden kurz vor und bei seinem Tode bethätigte; vgl. dagegen Reithmayr zu Röm. 5, 19.

den Charakter des Opfers letztinstanzlich verlieh, das war der Gehorsam.

Durch Uebung dieses entsagungsvollen Gehorsames ist Christus der zweite, glücklichere Adam geworden, hat er den in Genußsucht sich bethätigenden Ungehorsam des ersten Adam gesühnt, hat er die Masse der sündigen Adamskinder (objective) zu Gerechten gemacht; so lehrt der heilige Paulus Röm. 5, 19 mit unzweideutigen Worten.

4. Den erlösenden Leidensgehorsam übte Christus in seinem menschlichen Willen, als Gottmensch; ihren unendlichen Werth als λύτρον erhielten die Gehorsamsacte freilich nur dadurch, daß sie nicht pur menschliche Acte, sondern Acte des Gottmenschen waren. Schon aus diesem Grunde konnte im Neuen Testamente unsere Versöhnung als von Gott ausgehend dargestellt werden; dieß geschah aber hauptsächlich aus dem weiteren Grunde, weil Gott der Vater in seiner über die Gerechtigkeit siegenden Liebe und Erbarmniß den gnädigen Rathschluß faßte, durch seinen fleischgewordenen Sohn die Menschen zu erlösen; sofern Gott das θέλημα statuirte und vollführte, welchem der Gottmensch in all' seinen Entsagungen, in seinem Leiden und Tode sich gehorsam unterwarf, hat Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt (II. Cor. 5, 19); vgl. oben S. 162.

§. 28.

Das neutestamentliche Opfermahl.

1. Das Lebensopfer Jesu war auch Friedopfer (vgl. S. 185.), weßhalb ihm ein Opfermahl entsprechen muß. Erscheinen Entsündigung und Heiligung, auf welche auch die Friedopfer primär abzielten, als die nächsten Früchte oder Wirkungen des Opfers Christi, so ist das zugehörige Opfermahl die letzte und volle Frucht, die Krone der gesammten Opferthätigkeit. Daß aber dieses Opfermahl im Jenseits, daß es in der himmlischen τελείωσις (שלם) gelegen sei, wurde schon früher (§. 12. n. 4) angedeutet.

Oefters werden im Neuen Testamente die Freuden des Himmels, der Genuß der jenseitigen βασιλεία θεοῦ mit einem Mahle verglichen, das Gott der Vater (Matth. 8, 11—12. 22, 1 ff. Offbg. 19, 9) zu Ehren seines Sohnes oder das der verklärte Gottmensch (Luc.

22, 29—30) seinen Getreuen gibt, die bei solchem Mahle als Tischgenossen Gottes erscheinen, eine neue, verklärte Kost (Matth. 26, 29. Luc. 22, 30) genießen und an Gottes Macht und Herrlichkeit Antheil haben (Luk. 22, 30). — Sicherlich schwebte den neutestamentlichen Hagiographen, da sie die himmlische Seligkeit mit einem Mahle verglichen, nicht irgend ein profanes Mahl vor Augen, sondern nahmen sie ihre Vergleichung von dem Mahle her, bei welchem religiöse Freude herrschte, bei welchem man sich vor Gott freute (Deut. 12, 12. vgl. Ps. 15, 11. 22, 5. 35, 9.), sich als Freund und Tischgenossen Gottes fühlte, also vom Opfermahle.

2. Tischgenosse Gottes kann der Sünder nicht sein; nur Heilige können vor seinem Angesichte stehen, sich laben am Fett seines Hauses, aus dem Strom seiner Wonne sich tränken (Ps. 35, 9); darum gab es bei den Sünd- und Schuldopfern nur für die Priester als die (symbolisch) Heiligen ein Opfermahl, und bei den Friedopfern wurde der opferbringende Laie erst nach vollendeter Sühne (כפרה), die im Opferbrande ihren Abschluß gefunden, zum Opfermahl zugelassen; erlangte Entsündigung und Heiligung sind die Grundvoraussetzung für den würdigen Genuß des Opfermahles und können insofern nicht selber schon unter dem Gesichtspuncte des Opfermahles aufgefaßt werden; sie begründen ein Anrecht auf das Opfermahl, sind aber nicht dieses selber; das Opfermahl ist Lohn für die vorausgegangene Opferthat. Wie übrigens die durch's Opfer erzielte Versöhnung primär Gnade ist, welche Gott aber nicht ohne des Menschen Zuthun, welche er vielmehr nur dem verleiht, der in Entsagung (Opfer) nach ihr ringt (Matth. 10, 38 f.) und sehnsüchtig sich ausstreckt, so erscheint auch das Opfermahl wie als Lohn so als Gnade (Matth. 20, 1—16); daher erhielt es der Opfernde im alten Testamente nur bei einer Art von Opfern, obgleich er auch bei den andern Opferarten büssende Entsagung üben mußte.

3. Das nächste Anrecht auf das Opfermahl hatte bei den Friedopfern der Darbringer des Opfers selber. Analog ist auch dem Darbringer des Vollendungsopfers, Christo nämlich, zuerst das Opfermahl zu Theil geworden; für ihn bestand und besteht es in der Verklärung seiner menschlichen Natur, wie sie schon in der Auferstehung und vollends in der Himmelfahrt sich vollzog. In seiner heiligen Seele und an seinem Leibe hatte Christus die bitterste Opferentsagung geübt; auf Grund solchen Opfers erhielt er als Opfermahl für seine

Seele und seinen Leib jene δόξα, die er zur Rechten des Vaters genießt und die vom Apostel Paulus (Philipp. 2, 5 ff.) ganz unzweideutig als Frucht des Kreuzopfers, als Lohn (διὸ καί) aufgefaßt wird für jenen Opfergehorsam, der in Hingabe des Lebens in den Kreuzestod seinen Höhepunct erreicht hatte. Wie das Opfer (= κένωσις, ταπείνωσις) in der Seele und am Leibe Jesu sich vollzog, so werden wir auch die Opfermahlsgenüsse als seelische und leibliche zu denken haben; denn daß auch Jesu Seele, ohngeachtet der hypostatischen Union, noch an Verklärung gewinnen konnte, wird im Hinblick auf die freiwillig und unbeschadet der unio hypostatica [1]) geübte seelische κένωσις kaum einem Zweifel unterliegen können. Auch ist von den Theologen ziemlich allgemein angenommen, daß die Herrlichkeit, welche Christus auf Grund seiner freiwilligen Entsagung genießt, als Verdienst nicht bloß für das Geschlecht, sondern auch für seine Person in Betracht komme, daß somit auch das Opfermahl, welches er persönlich genießt, unter den Gesichtspunct des Lohnes falle.

Sofern in Christo bei seinem Leiden und Sterben die gesammte Menschheit repräsentirt war, in seiner menschlichen Natur die gesammte Menschheit geopfert, gekreuzigt wurde, erscheint der Heiland consequent auch beim Opfermahl als Repräsentant des gesammten Geschlechtes; er genießt also das himmlische Opfermahl nicht bloß für seine Person, sondern auch Namens der in ihm objectiv versöhnten Menschheit, weßhalb Paulus den tief bedeutsamen Ausdruck gebraucht: „consedere fecit nos in coelestibus in Christo Jesu“ (Ephes. 2, 6); nicht bloß objectiv geopfert, dadurch entsündiget und geheiliget, sondern auch objectiv zum Opfermahle zugelassen ist die Menschheit in ihrem gottmenschlichen Haupte.

4. Wer subjectiv mit Christo gekreuzigt (d. i. getauft) und hiedurch der Genugthuung und des Verdienstes Christi theilhaft d. h. gerechtfertiget worden ist, der hat in Folge dessen ein Anrecht darauf, seiner Zeit auch persönlich zum Opfermahle zugelassen zu wer-

---

[1]) Daß keiner der Vorzüge, welche für Jesu Seele in Folge der hypostatischen Union wesentlich sind, durch die Exinanitio verloren gehen konnte, ist selbstverständlich; in's tiefste Mysterium gehüllt und unlöslich ist aber die Frage, in wie weit gleichwohl auch die Seele Jesu an der Exinanitio Theil nehmen konnte; daß sie factisch Theil nahm, zeigen Stellen wie Matth. 26, 38 ff. 27, 46. Joh. 12, 27. Hebr. 2, 18. 5, 7 ff.

den; als subjectiv mit Christo geopfert ist er durch dessen Blut gereinigt und geheiligt, vor Gott gefällig, ist Kind Gottes und als solches (Röm. 8, 16—17) berechtiget, am Tische Gottes zu sitzen, noch Ablauf der Fremde-Zeit (I. Petr. 1, 1. παρεπίδημοι) das Angesicht des Vaters zu schauen wie es ist (I. Joh. 3, 2), und in solcher Anschauung ewig selig zu sein.

In der Regel muß die Kreuzigung des Einzelnen mit Christo, welche in der Taufe (Justification) sich einstweilen nur mystisch vollzieht, auch noch sichtbar und fühlbar werden, ehe man zum Opfermahle zugelassen wird; gerade zu diesem Behufe müssen die, welche bereits Kinder Gottes geworden sind, noch fern vom Vaterhaus pilgern, müssen in Mitten der bösen Welt ein Leben schmerzlicher (innerer und äußerer) Entsagung, müssen ein Opferleben führen, müssen die νέκρωσις Χριστοῦ (II. Cor. 4, 10) in und an sich darstellen, müssen „mit Christo leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden" (Röm. 8, 17), müssen mit ihm in den πειρασμός eingehen, welcher für den sinnlichen Menschen in der Opferentsagung gelegen ist, um alsdann zum Lohn dafür an seinem Tische im Reiche Gottes essen und trinken, an dem vom Vater ihm bereiteten Opfermahle Antheil nehmen zu können (Luc. 22, 29—30).

5. Eine genaue Charakteristik der einzelnen Genüsse beim himmlischen Opfermahle der Seligen gibt das Neue Testament nicht; Ausgangs- und Mittelpunct aller dieser Genüsse wird jedenfalls die innige reale Verbindung unseres ganzen Wesens mit Gott sein, die schon hienieden in der Justification grundgelegt, im Jenseits sodann nach Maaßgabe unserer Verdienste gesteigert und vollendet wird und in unserem ganzen Wesen (schließlich auch im Leibe) vollkommen zur Erscheinung kommt (I. Joh. 3, 2. Col. 3, 4). Wie im Paradiese die seelische und leibliche Integrität unserer Stammeltern, deßgleichen ihr intimes Verhältniß zur äußeren Schöpfung in der übernatürlichen Verbindung mit Gott (per gratiam sanctificantem) den letzten Grund hatte, so werden auch die seelischen und leiblichen Genüsse im Zustande der künftigen Vollendung, wird selbst das Genießen der verklärten äußeren Schöpfung Seitens der Kinder Gottes (Röm. 8, 19 ff.) als Wirkung der unio mystica der Seligen mit Gott durch den Gottmenschen sich erweisen. — So lange die verklärte Auferstehung des Fleisches und die Verklärung der äußeren Schöpfung nicht erfolgt ist, erscheint selbst das jenseitige Opfermahl noch nicht als vollendet; erst

wenn der letzte Feind, der leibliche Tod völlig überwunden, das Opfer Christi allseitig durchgeführt und Gott Alles in Allem geworden sein wird (I. Cor. 15, 26 ff.), dann ist auch das zum Kreuzesopfer gehörige Opfermahl völliglich bereitet.

6. Einen Vorgeschmack des künftigen himmlischen Opfermahles erhalten die in Christo Versöhnten auch schon auf Erden. Die Entsündigungs- und Heiligungsgnade, das neue Leben (ζωὴ αἰώνιος), welches als nächste Frucht des Kreuzopfers sich in die Seelen der Mitgeopferten (Justifizirten) einsenkt, bewirkt schon hienieden in der Seele mannigfache Genüsse[1]) und macht selbst im Leibe seine verklärende Kraft oft in auffallender Weise bemerklich[2]); all' das ist Anticipation des himmlischen Opfermahles, und es richten sich daher in der Regel diese Genüsse genau nach dem Maaß der Theilnahme an den Entsagungen, oder am Opfer Christi; je ähnlicher ein Gerechtfertigter hienieden dem geopferten Gottmenschen wird, je mehr die mystische Kreuzigung in seinem Leben schon zur Erscheinung gekommen, desto reichlicher ist gewöhnlich auch das Maaß himmlischer Genüsse, das ihm anticipando schon auf Erden zu Theil wird.

7. Die vollkommenste Anticipation des himmlischen Opfermahles ist den Erdenpilgern gegeben in der heiligsten Eucharistie. Sie ist das durch's Opferfeuer der Leiden hindurch verklärte Opferfleisch und Opferblut des Herrn, ist verklärte Kost, ist im vollsten Sinn des Wortes (Joh. 6, 58) Himmelsspeise, ein himmlisches Mahl unter irdischer Hülle. Brod und Wein erscheinen bei der eucharistischen Feier nach altchristlicher Auffassung als Repräsentanten der gesammten äußeren Schöpfung, wie auch in der alttestamentlichen Mincha, die hauptsächlich aus Brod und Wein bestand, die gesammte Schöpfung, sofern sie vom Menschen genossen wird, auf dem Altare repräsentirt war. In der Consecration wird die Substanz des Brodes in Christi verklärtes Fleisch und die Substanz des Weines in Christi verklärtes Blut verwandelt, und insofern können wir, wenn man uns cum grano salis versteht, mit Recht sagen, daß in der Consecration

---

[1]) Süßigkeit des Gefühles der Gotteskindschaft, Schauen Gottes in kindlichem Glauben, innerer Friede, Freudigkeit im Leiden u. s. w.

[2]) Leuchten des Leibes, liebliches Duften desselben, Erhabensein über die Gesetze der Schwere, des Raumes und der Zeit, wie derlei im Leben der Heiligen häufig vorkommt.

die äußere Schöpfung in ihren Erstlingen in die Region der Verklärung hinauf gehoben werde, und daß wir in der heiligen Communion in Christi Fleisch und Blut gewissermaßen auch schon die verklärte Schöpfung genießen, und darin das Genießen der verklärten Schöpfung beim Opfermahl der Vollendung anticipiren.

Aber nicht bloß Christi verklärtes Fleisch und Blut — das schon für sich allein Himmelsspeise, Opfermahl wäre — und nicht bloß die in ihren Erstlingen verklärte Schöpfung genießen wir in der Eucharistie, sondern den ganzen, lebendigen, verklärten Gottmenschen; auch mit seiner Gottheit und durch sie mit dem Vater (vgl. Joh. 6, 58) und heiligen Geiste treten wir in der heiligen Communion in möglichst realen und innigen Rapport, kommen Gott so nahe, als nur immer das Geschöpf hienieden ihm kommen kann. Nun wird aber beim künftigen Opfermahl der Vollendung (vgl. oben. n. 5.) gerade die unio mystica mit Gott durch den Gottmenschen den tragenden Mittelpunct aller einzelnen Genüsse bilden; sehr natürlich daher, daß wir den Genuß der Eucharistie, in welchem die unio mystica in sehr realer Weise sich vollzieht und bethätiget, hauptsächlich auch um dessentwillen als Anticipation des himmlischen Opfermahles betrachten.[1])

Unser vergängliches Leben sustentiren wir mit vergänglicher Kost aus der corrupten Schöpfung. In Folge der Kreuzigung mit Christus tragen wir aber als Frucht seines Opfertodes auch ein neues, himmlisches Leben, jene ζωὴ αἰώνιος in uns, von welcher es heißt, daß sie durch den Christus-Glauben (im Sacrament der Rechtfertigung) vermittelt werde (Joh. 6, 47; ἔχει ζωήν; Praesens). Dieses himmlische Leben bedarf, soll es nicht bald ersterben, sondern vielmehr erstarken und sich hinein wachsen in's jenseitige, vollendete ewige Leben (Joh. 6, 51. 58.), einer adäquaten, einer verklärten, einer himmlischen Kost; und als solche nun erscheint Christi verklärtes Fleisch und Blut. Wer nach dieser Himmelskost nie ein Bedürfniß hat,

---

[1]) Die Kirche läßt die Communicanten nach genossener Communion beten: Fac nos quaesumus Domine divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat; die innige Verbindung, in welche die Communion uns schon hienieden mit der Gottheit setzt, ist realer Typus (praefiguratio) und zugleich Anticipation des Genießens der Gottheit beim himmlischen Opfermahl mittelst ewiger Anschauung und vollkommenster Union.

der beweist dadurch, daß er auch kein himmlisches Leben in sich trage;[1]) denn wie unser Leib, so lange er lebt, ein Bedürfniß nach homogener Speise hat, so verlangt auch die ζωὴ αἰώνιος in uns nach anticipirender Sättigung vom Tische des himmlischen Opfermahles.

Aus dem Gesagten ist von selbst klar, daß auf die Eucharistie als Anticipation des himmlischen Opfermahles Niemand Anspruch habe, der nicht mit Christo (in Taufe) geopfert ist; ohne Opfer kein Opfermahl;[2]) und wenn schon vom alttestamentlichen Opfermahl alles Unreine ausgeschlossen, die conditio sine qua non für seinen Genuß die vollzogene Sühne war, so ist es sehr natürlich, daß der Apostel auch von denen, welche das neutestamentliche Opfermahl genießen wollen, unter Androhung schwerer Strafe vor Allem Reinheit der Seele verlangt. (I. Cor. 11, 27 ff.)

8. Ueberblicken wir schließlich unsere ganze bisherige Entwicklung, so ergeben sich in Kürze folgende Resultate: vor dem Sündenfalle übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott, in Folge dessen Genießen Gottes im eigenen Inneren und Genießen der noch incorrupten Schöpfung; Herausfallen aus der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott durch Sünde, welche als Genußsucht sich vollzieht; Verfeindung mit Gott, der durch die Strafe des Todes (des seelischen und leiblichen) reagirt; Ringen nach Wiedervereinigung mit Gott durch Entsagung in den Opfern, um Gott und seine Schöpfung wieder lauter genießen zu können; endliche Erreichung dieses Zieles auf Grund des stellvertretenden Opfers Christi im himmlischen Opfermahl.

Hiernach ist das Ziel, welchem alle vorchristlichen Opfer zustrebten und auf das sie in den Opfermahlzeiten typisch hinwiesen, bis zur Stunde nicht endgiltig erreicht, ist somit auch die Aufgabe des Lebensopfers Christi noch nicht völlig und in jedem Sinne gelöst. — Wohl genießt der Heiland, als der Darbringer des Opfers, schon dem Leibe nach das Opfermahl, ist auch dem Leibe nach der Verklärung theilhaft geworden; aber in gewissem Sinne ist doch auch sein Opfermahl noch

---

[1]) Joh. 6, 53. ἐὰν μὴ φάγητε .... οὐκ ἔχετε (Praesens) ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.

[2]) Daß die Eucharistie als Opfermahl nicht bloß in Relation zum Kreuzopfer und zu dessen Subjectivirung in der Taufe, sondern auch in Relation zur Wiederholung des einen Kreuzopferactes auf unseren Altären stehe, wird sich später zeigen.

nicht ganz vollendet, einmal weil den in ihm Gerechtfertigten die leibliche Verklärung noch nicht zu Theil geworden und die äußere Schöpfung noch nicht verklärt ist (vgl. n. 5), sodann weil noch nicht alle gottfeindlichen Gewalten entmächtiget sind (I. Cor. 15, 24) und Gott der Vater noch nicht Alles in Allem geworden ist. Bis dieses geschehen, bis das Ziel des Opfers Christi, das in jedem Sinne vollendete Opfermahl erreicht sein wird, muß sein Opfer fortdauern und zwar als versöhnendes, todüberwindendes, lebensetzendes Opfer, als Sühnopfer. Oder wer mag es glauben, daß mit dem Kreuzestod die Opferthätigkeit Jesu absolut und in jedem Sinn abgeschlossen und gleichwohl noch nicht einmal ihm das schlechthin vollkommene Opfermahl zu Theil geworden sei? Wie ist es denkbar, daß die lange, lange Zeit, welche zwischen dem Kreuzesopfer und der ἀποκατάστασις τῶν πάντων d. i. dem vollendeten Opfermahle liegt, und in der es so viel zu entsündigen und zu heiligen gibt, eine völlig opferlose Zeit sein sollte? Es kommt zu erwägen: all' den Millionen, die bis an's Ende der Tage als fluchbeladene Adamskinder in diese Welt eintreten, muß wenigstens die Möglichkeit geboten sein, das objectiv für sie vollbrachte Kreuzesopfer zu subjectiviren, mit Christus gekreuzigt, geopfert zu werden; wie erschiene dieß als möglich, wenn das Kreuzesopfer der Geschichte verfallen wäre, wenn es nicht in der Person Jesu irgendwie perennirte? Solang es noch Solche gibt, die erst mit Christo geopfert werden müssen, und solange selbst an den mit ihm bereits Geopferten noch nicht Alles überwunden ist, was durch Christi Opfer beseitiget werden soll, so lange muß dieses Opfer als solches noch fortdauern; erst dann, wenn es in jedem Sinne aufhört, weil es nichts mehr zu entsündigen und zu heiligen gibt, wird auch das zugehörige Opfermahl vollendet sein.

Man wendet vielleicht ein, es sei hinreichend, wenn die Wirkungen des Kreuzopfers, nämlich Entsündigung und Heiligung fortdauern; das Opfer selber brauche nicht fortzudauern, auch nicht einmal im Himmel, in der Person Jesu, geschweige denn auf Erden, in der Kirche. Dagegen erinnern wir an ein bekanntes Gesetz der Logik, „daß in der Wirkung die Ursache ist" und daß „die Wirkung, insofern ihre Ursache verschwunden ist, nicht mehr Wirkung ist, sondern eine gleichgiltige Wirklichkeit;" wie sollten die Wirkungen des Kreuzopfers (sühnende und heiligende Gnade) als fortdauernd gedacht werden können, wenn nicht auch ihre Ursache, das Opfer selber, seiner Substanz nach

perennirte? — Doch mit solchen und ähnlichen innern Gründen kommt man auf dem Gebiete übernatürlicher Offenbarung nicht all' zuweit; zum Glück gibt uns die heilige Schrift des Neuen Testamentes selber Anhalt genug, um zu erschließen und zu beweisen, daß Christi Lebensopfer nicht der Geschichte verfallen sei, sondern in seiner verklärten Person fortdauere als himmlisches und eucharistisches Opfer, wovon im Nachfolgenden noch das Nöthigste erörtert werden soll.

II. Abschnitt.

Das eine Opfer Christi, dargebracht im Stande der Glorie.

I. Hauptstück.

Das himmlische Opfer.

§. 29.

Beweis für dessen Existenz.

1. Mit dem Tode Christi war das welterlösende Opfer vollbracht; dieß ergab sich uns schon im Hinblick auf die blutigen Opfer des Alten Testamentes, deren Centrum in der Opferschlachtung, im Blutvergießen gelegen war, und bestätigten uns durch zahlreiche Stellen die neutestamentlichen Schriften, unter ihnen auch der Hebräerbrief, dessen Verfasser das eine Opfer Christi weder ganz (Socianianer) noch theilweise (die priesterliche Darbringung und die Acceptation von Seiten Gottes) im Jenseits sich vollenden läßt, sondern ganz unzweideutig als hienieden, am Kreuze vollbracht darstellt. (vgl. S. 173 f.) Weder die Auferstehung, noch die Himmelfahrt, noch das Thun Christi im Himmel sind satisfactorischer und meritorischer Natur; mit Jesu Tod hatte die Entsagung ihre Spitze und ihr Ende erreicht, war daher das Opfer vollendet und in Folge dessen das Werk der Genugthuung vollbracht.

2. Gleichwohl führt uns derselbe Verfasser des Hebräerbriefes, der Jesu Opfer als im Tode vollendet darstellt, den im Himmel verklärten Gottmenschen als jetzt noch opfernd vor Augen. Er bezeichnet ihn nicht bloß als Hohenpriester (2, 17. 3, 1. 4, 14. 15. 6, 20. 7, 26. 8, 1 u. ö.), wie der erhöhte Gottmensch etwa auch schon deßwegen heißen könnte, weil er einmal, auf Erden in Hingabe seines Lebens hoheprieſterlich thätig gewesen,[1]) sondern spricht es geradezu aus, daß Christus im Himmel hoheprieſterlich thätig sei, daß er opfere. Und gerade hierin, daß der neutestamentliche Hoheprieſter im Himmel — wie Genosse der göttlichen Macht und Majestät (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλοσύνης*) — so auch Liturg oder Opferer ist, erblickt der Verfasser den Cardinalpunct (*κεφάλαιον*) seiner Erörterung über das neutestamentliche Prieſterthum und Opfer; die Existenz eines himmlischen Opfers, dargebracht vom Genossen der göttlichen Macht, muß ihm als besonders erhebend und tröstlich erschienen sein.

Um die Existenz eines himmlischen Opfers exegetisch sicher zu stellen, müssen wir auf fragliche Stelle Hebr. 8, 1—6. etwas näher eingehen. Der Verfasser nennt den verherrlichten Gottmenschen in V. 2 „*τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς*[2]) *τῆς ἀληθινῆς*." Schon in Rücksicht auf den Sprachgebrauch der LXX, welchen auch die neutestamentlichen Schriftsteller sich aneigneten (Luc. 1, 23. Hebr. 9, 21. 10, 11.) sowie aus Gründen des Zusammenhanges, kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß der Verfasser Christum durch das Prädicat *λειτουργός* als Opferer[3]) charakterisiren wollte; in V. 3. sodann sagt es der Verfasser noch ausdrücklich, daß Christus auch im Himmel opfere, indem er motivirt (*γὰρ*), warum er den zur Rechten Gottes erhöhten Hohenprieſter *λειτουργός* genannt habe; darum nämlich, weil Christus als *ἀρχιερεύς*, was er im Himmel unstreitig sei, noth-

---

[1]) Vgl. übrigens Cienfuegos a. a. O. S. 508. n. 3.

[2]) Ueber den Unterschied von *τὰ ἅγια* und *σκηνή* vgl. oben S. 97; wir kommen unten nochmal auf ihn zurück.

[3]) Wohl im Anschluß an unsere Stelle (vgl. Apg. 13, 2) hat man schon in früheſter Zeit (Clem. rom. I. Cor. 32. 44) die Feier der Eucharistie, weil man ein reales Abbild der himmlischen Opferfeier in ihr erblickte, als *λειτουργία* bezeichnet, eine Benennung, die im Orient die gemeinübliche wurde und blieb.

wendig auch opfere, somit Liturg sein müsse, denn das gehöre zum Begriff eines Hohenpriesters, daß er Opfer bringe, daß er λειτουργός sei. — Gibt V. 3 den Grund an, warum Christus im Himmel überhaupt opfere — weil er sonst gar nicht ἀρχιερεύς wäre — so begründet V. 4 [1]) warum er gerade im Himmel opfern müsse, warum er seine Opferthätigkeit nicht auf Erden, etwa am Tempel zu Jerusalem entfalte; darum, weil er hier wo Tempel und Opfer nur typischen Werth haben (5.) als Opferer nicht zugelassen, nicht anerkannt würde (vgl. oben S. 153), weil da die ἐντολὴ σαρκινή maaßgebend ist. Folglich (νυνὶ V. 6) mußte ihm zu Theil werden und ist ihm wirklich zu Theil geworden eine vorzüglichere Opferthätigkeit, nämlich die V. 2—3 erwähnte himmlische, welche viel erhabener ist, als die auf Erden, in Jerusalem vollzogene mosaische, um so viel erhabener, als der von Christus gemittelte neue Bund erhaben ist über den alten.

Bei vorstehender Auffassung des Zusammenhanges der hochwichtigen Verse 1—6 haben wir die Mehrzahl der neueren Exegeten auf unserer Seite; und wenn früherhin vielfach eine andere, den einfachen Wortlaut vergewaltigende Auffassung beliebt war, so kam es hauptsächlich daher, weil man sich in die Idee eines himmlischen Opfers nicht finden konnte und befürchtete, bei solcher Auffassung setze man den Verfasser des Hebräerbriefes, der anderwärts so klar den Kreuzestod Jesu als Opfer und zwar als einziges, nie und nimmer zu wiederholendes Opfer darstelle, mit sich selber in den schreiendsten Widerspruch.[2]) Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar und läßt sich ganz befriedigend lösen. Vorerst müssen wir uns noch klar zu machen suchen, ob der Verfasser des Hebräerbriefes dieses himmlische Opfer als einmalige etwa an die Himmelfahrt unmittelbar sich anschließende Darbringung gedacht habe, oder als fürdauernd.

3. Die erstere Ansicht hat neuestens Kurtz vertreten, welcher die Hingabe Jesu in den Tod nur als laikale Opferfunction betrachtete

---

[1]) V. 4 ist wahrscheinlich γὰρ nicht οὖν zu lesen; sofern im 2. Theil des V. 3. vom himmlischen Opfer die Rede war, geht das γὰρ auch auf V. 3, hauptsächlich aber auf V. 2 und 1 begründend zurück, wo ausdrücklich Christi Priesterthum (1) und Opferliturgie (2) in den Himmel verlegt sind.

[2]) Vgl. z. B. in dieser Beziehung die auch noch von Furcht vor Socinianischen Verirrungen beeinflußte Polemik gegen ein himmlisches Opfer bei Cienfuegos, vita abscond. pag. 276 sqq.

und weiter annimmt, die im Hebräerbrief so oft erwähnte Selbstdarbringung Jesu habe nicht schon am Kreuze sondern erst bei dem Eintritt in das Allerheiligste des Himmels statt gefunden;[1]) in ihr sei das priesterliche, respective hohepriesterliche Thun Christi gelegen gewesen und habe das auf Erden begonnene eine Opfer ein für allemal und auf immer seine Vollendung gefunden. Auf diesen himmlischen Opferact, welcher die Erfüllung der typischen Blutsprengung im Allerheiligsten und mit dem Hebr. 9, 24 erwähnten „Erscheinen vor Gottes Angesicht" identisch gewesen, sei dann erst das Platznehmen und Sitzen zur Rechten Gottes gefolgt. Hiernach muß dann zu ἀναγκαῖον in V. 3 ἦν ergänzt und προσενέγκῃ auf die einmalige Darbringung des Sühneblutes (= Selbst) Jesu beim Eintritt in den Himmel gedeutet werden.

Gegen die Richtigkeit dieser Auffassung scheint mir aber (abgesehen von der falschen Deutung des προσφέρειν ἑαυτόν bei Kurtz) der ganze Zusammenhang unserer Stelle zu sprechen. Der Verfasser des Hebräerbriefes ist vollüberzeugt, daß Christus nicht bloß bei seinem Eintritt in den Himmel Hoherpriester und als solcher thätig war, sondern daß er Hoherpriester sei und bleibe auch nachdem er sich auf den Thron der Majestät gesetzt hat (vgl. 2, 17. 18. 3, 1. 4, 14. 15. 6, 20. 7, 24 ff.). Es wäre eine exegetische Tortur, Kap. 8, 1—3 den Sinn zu unterschieben: wir haben einen (gewesenen) Hohenpriester, der sich nach Beendigung seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit zur Rechten Gottes gesetzt hat, der einmal — unmittelbar nach seiner Himmelfahrt — als Opferer im wahren Allerheiligsten thätig war; denn opfern mußte er damals (V. 3), weil Opferbringen zum Begriff eines Hohenpriesters gehört. Der Sinn von V. 1—3 kann nur folgender sein: wir haben einen Hohenpriester, welcher König (V. 1) und zugleich Liturg d. h. Opferer ist im wahren Allerheiligsten; Liturg muß er im Himmel deßhalb sein, muß mit seiner königlichen Macht deßhalb auch Opferthätigkeit verbinden, weil er sonst nicht Hoherpriester wäre, was er doch nach der bekannten Psalmstelle unzweifelhaft ist. — Diesem Zusammenhang gemäß haben wir zu ἀναγκαῖον nicht ἦν sondern ἐστί zu ergänzen[2]) und προσενέγκῃ nicht im Sinne eines reinen Präteritums

[1]) Unseren Gegenbeweis vgl. S. 173 f.

[2]) Vgl. Vulg. Itala; Maier, Riehm, Otto (Abendmahlsopfer S. 60) und Andere.

zu fassen, freilich auch nicht schlechthin als gleichbedeutend mit προσφέρῃ, nicht als pures Präsens; der Aorist scheint vielmehr gewählt zu sein, um zweierlei auszudrücken, nämlich das himmlische Opfer sei ein in der Vergangenheit abgeschlossenes, fertiges, aber zugleich in der Gegenwart fortdauerndes.[1]) — Doch mögen wir den Aorist wie immer fassen, das ergibt sich aus V. 1—3 jedenfalls, daß der erhöhte Gottmensch fürdauernd opfere, daß es, wie ein fürdauerndes himmlisches Hohepriesterthum so auch ein fürdauerndes himmlisches Opfer gebe. —

Wiewohl Kurtz es als eine Verirrung bezeichnet, daß Delitzsch das fragliche προσενέγκῃ auf eine während des Sitzens Christi zur Rechten Gottes fortwährend sich erneuernde (Opfer-) Handlung deutet, so vermag doch auch er über eine solche Fürdauer nicht in Wahrheit hinauszukommen. Das λειτουργός (8, 2) erklärend sagt er: „als die Hauptaufgabe des Priesterdienstes Christi sieht der Verfasser ohne Zweifel dessen einmal für allemal (unmittelbar nach der Himmelfahrt) vollbrachte Selbstdarbringung zu unserer aller Sünden Sühnung an; und diese hat er vollbracht, ehe er sich zur Rechten Gottes setzte. Aber wie Moses bei der Stiftung des alten Bundes, nachdem die Sühnung des Volkes objectiv für Alle zumal durch die Sprengung des Sühneblutes an den Altar vollzogen war, nun auch mit demselben Sühneblut zu ausdrücklicher subjectiver Aneignung der geschehenen Sühnung behufs Einweihung in den Bund noch das Volk insbesondere besprengte, so besprengt auch Christus nach einmal vollzogener objectiver Sühnung die Herzen eines Jeden von uns mit seinem Blute, um uns zur Mitgliedschaft des neuen Bundes zu weihen und vertritt außerdem uns fortwährend mit seiner hohenpriesterlichen Fürbitte bei Gott in allen Versuchungen, Nöthen und Gefahren unseres Lebens." — Kurtz denkt sich also die liturgische Thätigkeit Christi auch als eine fürdauernde, schränkt sie aber als solche auf die Blut-

[1]) Delitzsch (Comment. zum Hebrbr. S. 333 Anm.) hat diese meine Deutung des fraglichen Aoristes als ungrammatisch bezeichnet, Riehm dagegen (S. 505 u. 534) hat sie vertheidigt; der Zusammenhang der Stelle und der gesammte Ideenkreis unsers Briefes (das Opfer am Kreuze vollendet und gleichwohl in der Gegenwart fortdauernd) spricht für die Richtigkeit meiner Auffassung; die Grammatik dürfte um so weniger einzuwenden haben, als bekanntlich der Conj. Aor. sehr dehnbar und seine Bedeutung nur aus dem Zusammenhang sicher zu ermitteln ist. —

sprengung an das Volk, auf die Zuwendung der fructus sacrificii jam peracti ein, übrigens entschieden mit Unrecht. V. 2. zusammengehalten mit V. 3 läßt ersehen, daß der Verfasser des Hebräerbriefes λειτουργεῖν in dem ganz spezifischen Sinne von opfern (προσφέρειν) nimmt; die bloße Zuwendung der Früchte des vollbrachten Opfers ist so wenig ein Opfern, als die Sprengung des Blutes an das Volk beim Sinaitischen Bundesschluß ein προσφέρειν war.

4. Auf das in Rede stehende himmlische Opfer, dessen Existenz nach dem Erörterten wohl nicht mehr zweifelhaft sein kann, wies typisch schon das Alte Testament hin im Ritus des Versöhnungstages, wie im nächsten Paragraphen des näheren gezeigt wird. Aber auch einen Hinweis in Worten wollen manche Exegeten schon im Alten Testamente finden, nämlich in der prophetischen Stelle vom Knechte Gottes (Isai. 53), wo von dem auf Grund seines stellvertretenden Lebensopfers bereits zur Herrlichkeit gelangten und dieselbe genießenden Messias (V. 11) gesagt ist, daß er noch Sünden trage (יסבל הוא ועונתם); „mit diesem יִסְבֹּל, welches neben Futuren steht und also — gleicherweise futurisch — ein über das im Dießseits vollbrachte Berufswerk hinausliegendes Thun besagt, ist die durch den Knecht Gottes vermittelte Fortwirksamkeit seines סִבְלָם (V. 4) gemeint; seine fortwährende Aufsichladung unserer Verschuldungen ist nur die stete Präsenz und Repräsentation seiner einmal für immer geleisteten Sühne; der Gestorbene aber Lebendige ist auf Grund seines einmaligen Selbstopfers ewiger Priester, welcher nun die erworbenen Güter verwaltet." (Del.).

5. Schon Bellarmin[1]) hat aus Hebr. 8, 1—3 gegen die Einmaligkeit des Opfers Christi im Sinne der Protestanten mit Recht argumentirt und gar sehr betont, wenn Christus auch nach seiner Himmelfahrt noch Hoheprieſter sei, was die Protestanten zugeben, so müsse er auch noch opfern, denn Priester sein und Opfern bedingen sich nach dem Hebräerbriefe. Nur bezieht Bellarmin 8, 3 direct auf das eucharistische Opfer, was exegetisch nicht angeht. Die Bedenken, welche Bellarmin (a. a. O.) gegen ein himmlisches Opfer im eigentlichen Sinne, d. i. gegen ein von der bloßen Intercessio spezifisch verschiedenes Opfer vorbringt, sind ohne Bedeutung und von

[1]) Disputt. d. controv. de missa lib. I. cap. 6.

ihm selber sichtlich wenig betont. Hätte Bellarmin schon die Exegese und Dogmatik unserer jetzigen positiven Protestanten vor sich gehabt, so würde ihm sicherlich klar gewesen sein, daß nur bei der — vom biblischen Text gebotenen Annahme eines himmlischen Opfers mit erwünschter Sicherheit und Leichtigkeit der Opfercharakter der Eucharistie sich eruiren lasse.

§. 30.

Begriff des himmlischen Opfers.

1. Das fürdauernde himmlische Opfer, dessen Existenz uns durch Hebr. 8, 1 ff. verbürgt ist, wird Hebr. 9, 24 als „ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν" bezeichnet und dadurch uns nahe gelegt, dieses himmlische Opfer sei die Erfüllung dessen, was der alttestamentliche Hohepriester alljährlich am Versöhnungstage im Allerheiligsten des Alten Bundes vollzog. Das Erste und Allgemeinste, was wir von dem himmlischen Opfer aussagen können, ist dieses: es sei das Gegenbild vom Blutopfer im alttestamentlichen Allerheiligsten.

Wir haben früher (S. 90.) nachgewiesen, die sühnfestliche Blutsprengung im Allerheiligsten habe nicht bloß symbolische, sondern auch und zumeist eine spezifisch typische Bedeutung gehabt; und diese gerade ist es, welche im Hebräerbriefe betont wird. Der Himmel, d. i. die Zuständlichkeit, in welche der Gottmensch bei der Himmelfahrt einging, ist die Erfüllung des mosaischen Allerheiligsten (Hebr. 8, 2). Wie letzteres der Hohepriester erst betreten durfte (Lev. 16, 3.), nachdem er im Vorhof das spezifische Sühnopfer geschlachtet, in Schlachtung und Blutauffangung das Opfer seinem Wesen nach vollbracht und dadurch Sühne, ein sühnekräftiges Opferblut erzielt hatte, so konnte auch Christus als Hoherpriester der Vollendung in das ideale (ἀληθινή) Allerheiligste erst eingehen, nachdem er im sündebefleckten κόσμος οὗτος (Vorhof) sich als wahrhaftiges Sündopfer geschlachtet, als Repräsentant des sündigen Geschlechtes sein eigen Blut verströmt, und zugleich als priesterlicher Repräsentant Gottes es in Empfang genommen hatte. Sein vergossenes und von Gott acceptirtes Blut (= Opfer) war es, was ihm (und in ihm objectiv dem ganzen Geschlechte) den Himmel erschloß; auf Grund (διὰ 9, 12) dieses seines

vergossenen Blutes, versehen mit demselben[1]), (ἐν; vgl. 9, 25), nicht ohne dasselbe (οὐ χωρὶς αἵματος; vgl. 9, 7.) hat er das wahre Allerheiligste betreten, und zwar nicht um es gleich dem jüdischen Hohenpriester alsbald wieder zu verlassen und nach Umfluß einiger Zeit es neuerdings mit frisch vergossenem Blute zu betreten, was für ihn die Folge hätte, unzähligemal sterben zu müssen (9, 26). Weil das Blut, auf Grund dessen und mit welchem Christus das himmlische Allerheiligste betrat, nicht Thierblut, sondern sein eigen Blut war (9, 12. 25), vergossen zudem in Kraft des πνεῦμα αἰώνιον, so brauchte er das einmal betretene Allerheiligste nicht mehr zu verlassen; hatte ja sein Blutvergießen eine reale (9, 13. 14), auf ewig giltige Sühne und Erlösung zuwege gebracht[2]) und war hiedurch ein wiederholtes Blutvergießen und wiederholtes Eingehen in's Allerheiligste überflüßig gemacht. Ἐφάπαξ εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια (9, 12); einmal ist er auf Grund seines Opferblutes in das Allerheiligste eingegangen, um es nicht mehr zu verlassen bis am Tage des Gerichtes (9, 28); und wie der typische Hohepriester während der ganzen Zeit seines Weilens im Allerheiligsten mittlerisch, opfernd thätig war, so ist auch Christus im Himmel unausgesetzt (nicht bloß im Moment des Eintrittes) als Liturg (8, 2. 3) mittlerisch (ὑπὲρ ἡμῶν; 9, 24) thätig. Der mosaische Hohepriester erschien vor Gottes Angesicht (לִפְנֵי יְיָ) das ist im Allerheiligsten nie anders, als Opfer (Rauchopfer und Opferblut) bringend; analog ist auch das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes ein Erscheinen mit Opfer; und da Christi Erscheinen ein continuirliches[3]) ist, so ist auch sein himmlisches Opfer fortdauernd.

2. Wir haben im bisherigen das Thun des alttestamentlichen Hohenpriesters im Allerheiligsten als Opfern aufgefaßt, und analog auch den ἐμφανισμός Christi. Es frägt sich nun, ob die Thätigkeit im Allerheiligsten wirklich und in sensu stricto Opfer sei?

Die wesentliche Form des blutigen Opfers lag, sofern es sich

---

[1]) Daß Christus mit seinem Blute in den Himmel eingieng, bemerkt der Verfasser zwar nirgends ausdrücklich, erscheint aber als vom Typus gefordert.

[2]) Hebr. 9, 12 ist der Aorist εὑράμενος wohl zu beachten; er verlegt die Bewerkstelligung der Erlösung vor die Himmelfahrt, weil in den Kreuzestod.

[3]) Das „νῦν (9, 24) macht das erstmalige ἐμφανισθῆναι zum Anfangspunct eines fortgehenden, welches keine Unterbrechung erleidet, also auch nicht der Wiederholung, sondern nur der Fortdauer bedarf." (Del.)

bei demselben um Abstinenz vom Leben handelte, in der Vergießung des Blutes in die Hände des Priesters. Im Allerheiligsten wurde nicht Blut vergossen, sondern nur Blut gesprengt. Dieses Sprengblut in den Händen des Hohenpriesters war aber der thatsächliche, augenfällige Beweis des im Vorhof vollbrachten Opfers; denn wenn das Blut vergossen ist, dann ist eo ipso das Leben hingegeben und in der Hingabe des Lebens als des Höchsten ist das Opfer vollbracht. Das vergossene Blut repräsentirte also das vollbrachte Opfer; letzteres perennirte im vergossenen Blute; denn so lange das Blut als vergossenes existirte, dauerte auch das Hingegebensein des Lebens, dauerte das in der Schlachtung vollbrachte Opfer fort. — Wäre es schicklich und thunlich gewesen und hätten nicht auch typische Rücksichten obgewaltet, so würde der mosaische Hohepriester am Versöhnungstag die spezifischen Sühnopfer im Allerheiligsten selber, unmittelbar unter Gottes Augen geschlachtet, ihr Blut vergossen haben, und eine spezielle Blutsprengung wäre nicht mehr erforderlich gewesen; nun aber dieß nicht angieng, so mußte, um die Sühne als eine centrale zu sinnbilden, das im Vorhof vollbrachte Opfer vor Gottes Angesicht gebracht werden, und das geschah im Hineintragen des Blutes, in welchem, wie gesagt, das Opfer perennirte. Nicht ein neues Opfer brachte der Hohepriester im Allerheiligsten, nicht einmal einen spezifisch neuen Act des gesammten Opfers vollzog er, sondern that wesentlich ganz dasselbe, was er im Vorhof gethan, nur in einer für das Allerheiligste passenden Form; das Blutsprengen an den Gnadenstuhl des Allerheiligsten ist wesentlich dasselbe, was im Vorhof das Blutvergießen in die Hände des gottbestellten Mittlers war; die Intention bei der Blutsprengung war sicherlich die gleiche wie beim Blutvergießen, nämlich Hingabe des Lebens in den Tod an Gott zur Sühne der Sünden. Das Thun des Hohenpriesters im Allerheiligsten war sonach und im angegebenen Sinne mit dem im Vorhof wesentlich identisch und insofern Opferthätigkeit.

Analog verhält es sich bei Christus und seinem Opfer. Sinnenfällig das Blut vergießen, physisch sterben und so sich selbst d. i. sein Leben hingeben konnte er nicht im Himmel, weil die himmlische Verklärung den Tod schlechthin ausschließt; daher mußte er im Vorhof, auf Erden sein Blut vergießen, sein Lebensopfer zur Sündensühne vollbringen. Das am Kreuze vollbrachte Opfer (= vergossenes

Blut), durch welches ihm der Eintritt in den Himmel eröffnet wurde, hat er aber sodann mit sich emporgenommen, um es im Himmel (d. i. als verklärter Hoherpriester) darzubringen, um mit demselben vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen und zwar nicht bloß einmal sondern continuirlich, da er ja den Himmel nicht alsbald wieder verläßt, sondern immerdar als Hoherpriester (Hebr. 8, 2) vor Gottes Angesicht steht. So wenig der mosaische Hohepriester im Allerheiligsten ein neues Opfer brachte, so wenig ist dieß bei Christus der Fall; und wie jener lediglich das im Vorhof gebrachte und vollbrachte Opfer in einer für das Allerheiligste passenden Form unmittelbar vor Gottes Angesicht darbrachte — oder wenn man lieber will — darstellte, so bringt auch Christus als λειτουργὸς τῶν ἁγίων lediglich das am Kreuze vollendete Opfer in einer für den Himmel entsprechenden Form dar. Bei dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Kreuzes-Opfer und himmlischem Opfer lösen sich all die Widersprüche, welche zwischen verschiedenen Aussagen des Hebräerbriefes zu obwalten scheinen, in in ganz einfacher Weise. Christi Tod ist Opfer, versöhnendes Opfer, vollendetes Opfer, wie vorzüglich in Kapitel 9 und 10 dargethan ist; gleichwohl opfert Christus auch noch im Himmel (8, 1—3) und zwar fortwährend; und das, was er im Himmel opfert ist sein Blut[1]), dasselbe, welches er einst am Kreuze vergossen, geopfert hat (ὃ προσενέγκῃ; 8, 3), durch welches und mit welchem er in das Allerheiligste eingegangen ist.

3. Wenn im Bisherigen schon wiederholt von einer Opferung des Blutes Christi im Himmel die Rede war, so ist dabei selbstverständlich jede rohsinnliche Vorstellung fern zu halten, vorab diejenige, welche Christum mit blutlosem Leibe in den Himmel eingehen und sein Blut (als verklärtes) getrennt vom Leibe vor das Angesicht Gottes bringen läßt. Ein lebendiger Leib kann schlechthin nicht ohne Blut sein, und mit dem verherrlichten Leibe Jesu ist sein am Kreuze

[1]) Kap. 8, 3 ist zwar nicht ausdrücklich das Blut als Object der Opferung bezeichnet; allein daß der Verfasser dieses im Auge hatte, ist in Rücksicht auf das alttestamentliche Vorbild unzweifelhaft; vielleicht wollte er das Blut nicht ausdrücklich nennen, um keinen Anlaß zu rohsinnlichen Vorstellungen zu geben, wie wir solchen bei den protestantischen Bluttheologen zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts begegnen.

vergossenes Blut[1]) zu unlöslicher Einheit verbunden, so daß es nie mehr wirklich und äußerlich vom Leibe getrennt werden kann. In welchem Sinne kann man also sagen, der alttestamentliche Typus vom blutsprengenden Hohenpriester habe im erhöhten Gottmenschen seine Erfüllung, und dieser sprenge im Himmel sein Blut?

Wie unsere früheren Erörterungen darthun, liegt im Blutvergießen das Wesen des Opfers; cultlich vergossenes Blut ist daher soviel als „vollbrachtes Opfer," weßhalb im Neuen Testamente unser Heil, das aus Christi Opfer stammt, kurzweg aus Christi Blut abgeleitet wird. Vom verklärten Gottmenschen im Anschluß an den alttestamentlichen Typus aussagen, er sprenge im Himmel sein Blut, ist wesentlich gleichbedeutend mit der Behauptung: er bringe vor Gottes Thron sein am Kreuze vollbrachtes Opfer dar. Wie das Opfer des jüdischen Hohenpriesters im Allerheiligsten wesentlich ein und dasselbe war mit dem im Vorhofe vollbrachten Opfer und von diesem nur durch die Weise der Darbringung verschieden, so ist auch Christi fortdauerndes Opfer im Himmel mit seinem Kreuzesopfer wesentlich identisch, nur seine Form ist eine andere, eine solche nämlich, wie sie der Zustand der Glorification schlechterdings fordert.

Beim Kreuzesopfer lag die äußere forma sacrificii in der wirklichen, sinnenfälligen Trennung des Blutes vom Fleische, im sinnenfälligen Blutvergießen. Aber das Blutvergießen und Sterben für sich hätte keineswegs schon Qualität des Opfers, am allerwenigsten die Qualität eines welterlösenden Opfers gehabt, sonst müßte man jedweder Hinrichtung mittest Blutvergießens Opfercharakter beilegen. Das, was Christi Blutvergießen und Sterben seinerseits und in letzter Instanz zum Opfer, zum welterlösenden Opfer machte, war der Entsagungsgeist, war der leidende Gehorsam und die barmherzige Liebe, welche sich im freiwilligen Blutvergießen bethätigten. Die geistige forma sacrificii des Kreuzopfers haben wir also in der Seele Christi, in seinem Willen zu suchen. — Es wird sich nicht läugnen lassen, daß für das gottmenschliche Erlösungsopfer, wie es in concreto von Gott gefordert war und von Christus am Kreuze ge-

[1]) Ob Christus in der Auferstehung all sein vergossenes Blut reassumirt habe, sowie andere hier einschlägige Fragen de sanguine Christi dürfen wir füglich unerörtert lassen, da sie die Substanz unseres Frageobjectes nicht berühren.

bracht wurde, sowohl das äußerliche Blutvergießen (= gewaltsamer Tod) als die innere Entsagung essentiell, daß also für die erstmalige Darbringung des einen großen Versöhnungsopfers gerade die äußere und innere Form erforderlich war, welche wir an demselben gewahren.

Ergibt sich nun aber daraus, daß für das gottmenschliche Erlösungsopfer, wie es behufs Sühne und unendlicher Verdienstverwerbung ein für allemal auf Erden dargebracht wurde, die Form innerer Entsagung und äußerlichen Blutvergießens essentiell war, zugleich die Nothwendigkeit ganz der gleichen Form für die Perennirung dieses Opfers im Himmel? Behufs leichterer Beantwortung dieser Frage stellen wir die Frage: werden die seelischen und leiblichen Formen unseres Seins und Thuns im Zustand der künftigen Herrlichkeit ganz die gleichen sein wie hienieden? sicher nicht, und doch läugnet Niemand, daß der glorifizirte Mensch wesentlich derselbe sein werde mit dem irdisch unverklärten. Der Baum, welcher im Frühling in saftigem Grüne prangt und im Herbste von herrlichen Früchten strotzt, ist wesentlich derselbe, welcher im Winter kahl und wie erstorben dagestanden; trotz des gewaltigen Unterschiedes, der zwischen der Winter- und Frühlingsform des Baumes besteht, zieht Niemand die Wesens-Identität in Frage, eingedenk des Aristotelischen Satzes: „*μάλιστα ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὅν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.*"

Wohl ist es wahr, daß Wesen und Form eines Dinges nicht locker neben einander stehen, daß sie vielmehr lebendig in sich reflectiren und daß daher nothwendig die Aenderung des Einen auch das Andere irgendwie affizirt[1]); ob aber jede Aenderung der Form das Wesen so affizire, daß es ein anderes wird, ob jede Aenderung der Form auch die Identität des Wesens aufhebe, das ist die große Frage, die Niemand wird bejahen können, ohne gegen allen Sprachgebrauch und gegen die natürliche Logik zu verstoßen. Es gibt Accidenzien oder Formen, die für das betreffende Wesen unter gewissen Verhältnissen essentiell sind, unter anderen Verhältnissen es aber nicht mehr sind, ohne daß es aufhört, wesentlich dasselbe oder mit sich identisch zu sein; so sind für den gesunden Baum im Frühling die Blätter

[1]) Hegel, gesammelte Schriften 4. Bd. S. 77 ff.

in gewissem Sinne wesentlich, im Winter sind sie es nicht, und doch ist dieser Baum im Frühling und im Winter wesentlich derselbe.

Für das eine welterlösende Opfer Jesu, wie es am Kreuze sich vollzog, war leidender Gehorsam und wirkliches Blutvergießen wesentlich; folgt daraus, daß dieses eine große Opfer absolut und unter allen Verhältnissen nur in jenen Formen der innern und äußern Exinanitio bestehen und sich vollziehen könne, daß es also aufhöre, das eine, große Opfer der Erlösung zu sein, wenn nicht mehr schmerzliche Entsagung geübt und sinnenfällig Blut vergossen wird? Gewiß nicht! Vielmehr müssen wir, wie bei allem concret Seyenden (für sich Seienden) zwischen absolut wesentlichen und relativ wesentlichen Formen unterscheiden; zu letzteren gehört beim Opfer Christi der Leidens-Gehorsam und das Blutvergießen. Aber woher wissen wir das? wer sagt uns, was beim einen Lebensopfer Christi absolut und was nur relativ wesentlich sei?

Die heilige Schrift des Neuen Testamentes sagt es uns, wenn auch nicht ausdrücklich doch immerhin verständlich genug. Wie nämlich schon wiederholt gezeigt wurde, stellt der Verfasser des Hebräerbriefes das Opfer Jesu am Kreuze als ein für allemal vollendetes Erlösungsopfer dar, zu dem nicht erst etwa im Jenseits noch neue, integrirende Momente hinzukommen; gleichwohl redet er von einer hohenpriesterlichen Thätigkeit Jesu im Himmel, von einem Opfer, welches er dort continuirlich darbringe, das offenbar mit dem auf Erden, am Kreuze vollbrachten wesentlich identisch sein muß, kein wesentlich Anderes sein kann, weil sonst das Kreuzopfer nicht vollendet wäre und nicht in Wahrheit gesagt werden könnte: „μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους" (10, 14). Nur dann widersprechen sich die Aussagen des Hebräerbriefes über das Kreuzopfer und das himmlische Opfer nicht, wenn wir festhalten, dieses sei mit jenem wesentlich identisch, sei das eine am Kreuz vollbrachte Lebensopfer Jesu in der Form himmlischer Glorie. Mit dieser Glorie, das sagt uns die Vernunft, verträgt sich aber die Form schmerzlichen inneren Entsagens, verträgt sich Leidensgehorsam so wenig als äußeres Blutvergießen, was uns zu dem Schluße nöthigt, Leidensgehorsam und äußeres Blutvergießen seien keine absolut wesentlichen Formen für das eine Lebensopfer Jesu. Freilich, wenn schmerzliche innere Entsagung, sodann äußeres Blutvergießen und leibliches Sterben absolut wesentliche Momente im Begriff des Opfers Christi wären,

dann könnte von keinem himmlischen Opfer die Rede sein und auch auf die Eucharistie der Begriff des Opfers nicht angewendet werden; von einem himmlischen Opfer redet aber unzweideutig der Hebräerbrief, und steht einmal die Existenz eines solchen — und zwar mit dem Kreuzopfer wesentlich identischen — fest, dann bietet auch die Lehre von der Eucharistie als Opfer keinerlei Schwierigkeit mehr dar. Nicht umsonst verwahren sich die orthodoxen Protestanten gegen ein himmlisches Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes; ein solches annehmen, heißt die Brücke schlagen zur Theorie vom eucharistischen Opfer; und wenn neuere Protestanten von einem himmlischen Opfer reden und gleichwohl kein eucharistisches Opfer in unserem Sinne annehmen, so kommt dieß lediglich daher, weil ihr Begriff vom himmlischen Opfer ein ganz vager ist; wie letzterer so regelmäßig auch ersterer, wie sich besonders auffallend bei Otto (Abendmahlsopfer S. 64 ff.) zeigt. —

4. Das Opfer Christi auf Erden in specie am Kreuze vollzog sich in seiner heiligsten Seele als Gehorsam (vgl. S. 189 f.) und zwar als ein Gehorsam, dessen Uebung mit schwerer, schmerzlicher Entsagung verbunden war. Der verklärte Hohepriester im Himmel kann selbstverständlich keinen Leidensgehorsam mehr üben, kann aber gleichwohl die am Kreuze in bitterster Entsagung vollbrachte Gehorsamsthat ihrem innersten Wesen nach in seiner Seele, vorab in seinem Willen festhalten, perenniren machen, wie schon ein Vergleich aus irdischen Verhältnissen entnommen in etwa anschaulich macht. — Denken wir uns einen Menschen, der seinen Todfeind, welchen er auf's äußerste haßt, in größter Lebensgefahr sieht; er könnte ihn, — übrigens nicht ohne Gefahr für das eigene Leben — retten; aber die Erinnerung an all' das Unrecht und an all' die Beleidigungen, die ihm der mit dem Tode Ringende zugefügt, hält ihn ab, obschon seine bessere Natur ihn antreibt, den Haß zu überwinden und an dem Feinde großmüthig zu handeln; furchtbar kämpft er in seinem Innern, doch schließlich übt er großmüthige Selbstverläugnung und rettet, indem er das eigene Leben der Gefahr aussetzt, seinen Todfeind vom Verderben. Ich frage nun, wird der Großmüthige diese mit so schwerer geistiger Entsagung vollbrachte That nicht in seinem Willen, mit seiner ganzen Seele festhalten? wird nicht die Willensstimmung, in welcher er das große Opfer brachte, in ihm perenniren? und wird er nicht zum Erweis solchen Perennirens bei jeder Veranlassung, wieder und wieder aus-

drücklich erklären, daß er — wenn sich hundertmal der gleiche Anlaß wieder böte, er jedesmal gerade wieder so handeln würde? Ist nicht jede solche Erklärung eine actuelle Erneuerung oder — wenn man lieber will — lebendige Repräsentation jener einen Entsagungsthat, nur mit dem Unterschiede, daß die großmüthige Handlung bei ihrer erstmaligen Vollbringung mit schwerem inneren Kampfe, mit schmerzlicher Selbstverläugnung verbunden war, während bei ihrer seelischen Repräsentation und respective Wiederholung die innere Entsagung mangelt vielleicht sogar das Gegentheil, innere Freudigkeit, sittliches Hochgefühl (= Verklärung) vorhanden ist.

Aehnlich[1]) dürfte es sich bei unserem himmlischen Hohenpriester verhalten. In seiner Seele, in seinem Willen hält er die auf Erden in der Hingabe des Lebens vollbrachte Gehorsams- und Entsagungsthat fest, läßt den Gehorsam, welchen er stellvertretend am Kreuze geübt, in sich perenniren, freilich in Form der Glorie d. h. ohne Kampf und Bitterkeit, und erneuert ihn unzähligemal in ganz actueller Weise zu dem Zweck, um das Verdienst jener Gehorsamsthat am Kreuze fort und fort gegenwärtig erhalten und überallhin zuwenden zu können, wo sich Verlangen und Empfänglichkeit dafür kund gibt. — Das innere Opfer manifestirte sich am Kreuze in der wirklichen Vergießung des Blutes als sinnenfällige Hingabe des Leibeslebens in den Tod; mußte ja das Opfer Jesu ein völliges, wie die Seele so den Leib umfassendes sein, in und am ganzen Menschen sich vollziehen. Daß auch das himmlische Opfer auf die Leiblichkeit des Herrn sich beziehe, daß die Permanenz des Gehorsams-Opfers in Christi Seele sich auch an dessen verklärter Leiblichkeit irgendwie manifestiren müße, dürfte von selbst sich verstehen; wahrscheinlich sind die Wundmale, welche Christus der Schrift (Offbg. 5, 6) und Tradition zufolge[2]) auch droben im Himmel noch an seinem Leibe trägt, als die sinnenfällige, körperliche Manifestation des in der Seele fürdauernden einen Opfers zu betrachten. Aus den Wunden floß beim Kreuzesopfer das

---

[1]) Wir sagen absichtlich nur „ähnlich"; denn es bestehen gewiß auch Unterschiede mancherlei Art; so wäre z. B. bei jenem Menschen propter statum viatoris jede innere Erneuerung der Rettungsthat auf's neue verdienstlich, während bei Christus satisfactio und meritum mit dem Opfertode ein für allemal abgeschlossen sind.

[2]) Vgl. Thom. Aquin. Sum. III. q. 54. art. 4.

Lebensblut Jesu; sie erscheinen als die hauptsächlichen Kanäle, durch welche er im Opfer sein Leben verströmte, und denjenigen, welche sie nach der Kreuzabnahme in ihrer ganzen Größe und Schauerlichkeit klaffen sahen, verkündigten sie laut genug, daß Jesus als Opfer gestorben sei. Was wäre nun wohl geeigneter, fort und fort zu beurkunden, daß jene Kreuzesopferthat ihrem Wesen nach im Innern, im Willen des himmlischen Hohenpriesters perennire, als gerade das Perenniren der Wunden, dieser auffälligsten Opfersignale, am Leibe Jesu? Gewiß, unter den verschiedenen Gründen, welche man für das Vorhandensein der Wundmale am verklärten Leibe Christi anführt (vgl. Thomas a. a. O.), ist der gewichtigste der: sie müssen in der Region der Leiblichkeit die Fürdauer des einen Lebensopfers Jesu beurkunden, müssen männiglich verkünden, daß wesentlich derselbe Gehorsam, dieselbe Opferliebe, welche Jesu Seele bewegten, als er am Kreuze aus den Wunden sein Blut vergoß, auch das Herz des himmlischen Hohenpriesters noch erfüllen und stetiglich bewegen. — Wie die eine erlösende Gehorsamsthat in Jesu Willen nicht in Form der Exinanition (als schmerzliche Entsagung) sondern in Form der Verklärung fortdauert, so sind auch die Wundmale nicht mehr erschrecklich anzusehen, wie einst an Jesu Leiche, sondern leuchten im lieblichsten Lichte unaussprechlicher Glorie.

5. Fassen wir das Erörterte kurz zusammen, so ergibt sich: der erhöhte Gottmensch ist ewiger Hoherpriester, ist Liturg des wahren Allerheiligsten, indem er gegenbildlich im Himmel thut, was der vorbildliche Hohepriester im typischen Allerheiligsten gethan, indem er nämlich das auf Erden ein für allemal erlösend dargebrachte Opfer seines Lebens vor Gottes Majestät in seinem Willen und an seinem Leibe actuell festhält, darstellt und so perenniren läßt bis an's Ende der Tage zu fortwährender subjectiver Entsündigung und Heiligung des von ihm am Kreuze nur objectiv mit Gott versöhnten Geschlechtes. Weil im Himmel dargebracht, vollzieht sich dieses Opfer — obgleich mit dem Kreuzopfer wesentlich identisch — doch in himmlischen Formen, ohne übrigens „ewig" im strengen Sinne des Wortes zu sein.

6. Zwar pflegt man sich hie und da folgendermaßen auszudrücken: „das Opfer am Kreuze ist im ewigen Priesterthum Christi in die Ewigkeit übertragen worden;" allein solche Ausdrucksweise ist nicht ganz genau. Die glorifizirte menschliche Natur Jesu ist nicht ewig im Sinne der Ewigkeit Gottes, so wenig als sie allgegenwärtig ist,

weßhalb man wie nicht von einer Ubiquität des verherrlichten Leibes Christi, so auch nicht von Ewigkeit seines himmlischen Opfers reden darf, sofern nämlich dieses Opfer das Werk seiner menschlichen Natur ist. Vielleicht erscheint es nicht als ungeeignet, wenn wir die Zuständlichkeit, in welche die menschliche Natur Christi in der Himmelfahrt einging, zum Unterschied vom dießseitigen Zustande als Ueberzeitlichkeit und Ueberräumlichkeit bezeichnen; oder man könnte füglich die Zeit und den Raum der verherrlichten menschlichen Natur Jesu durch das Prädicat „himmlisch" als „himmlische Zeit" und „himmlischen Raum" von der irdischen Zeit und dem irdischen Raum unterscheiden. Die Natur dieses Raumes und dieser Zeit näher zu bestimmen, ist freilich unmöglich; nur das können wir aus dem Dogma von der Transsubstantiation und von der Gegenwart des einen ganzen glorifizirten Leibes Christi an unzähligen Orten und in jedem kleinsten Theile einer consecrirten Hostie erschließen, daß der himmlische Raum und folgerecht auch die himmlische Zeit dem irdischen Raume und der irdischen Zeit in ähnlicher — aber nur ähnlicher — Weise coexistent und beziehungsweise inexistent sind, wie das Wesen Gottes aller Creatur coexistirt und inexistirt.[1]) Daß solche Coexistenz, die ein schwaches irdisches Abbild in der Penetrabilität der Körper (z. B. des Lichtes und der Luft, der Stoffe in chemischen Processen) hat, auf Rechnung der unio hypostatica zu setzen sei ist klar; wenn schon die mystische oder sacramentale Union der Creatur mit Gott dem Allgegenwärtigen eine Bilocation und Multilocation — und zwar schon hienieden — zu effectuiren und somit über die Gesetze irdischen Raumes und irdischer Zeit zu erheben vermag, was sollte es denn noch Auffallendes haben, daß die mit der göttlichen zu persönlicher Einheit verbundene menschliche Natur des himmlischen Hohenpriesters in eminenter Weise überzeitlich und überräumlich ist und in Folge dessen zu gleicher Zeit — wie droben im Himmel — so an Millionen von Orten auf unserer Erde gegenwärtig sein und sich bethätigen kann?

---

[1]) Zu dieser Annahme bleibt man auch dann genöthiget, wenn man, wie die großen nachscholastischen Theologen, am verklärten Leibe Christi die quantitas vel extensio intrinseca von der extensio extrinseca (vel actualis) unterscheidet und die letztere für die eucharistische Gegenwart durch ein Wunder suspendirt werden läßt; auch der eucharistische Leib Christi unterliegt der „divisibilitas subjecti", und ist daher nicht unräumlich.

Ist die Zuständlichkeit, in welcher die menschliche Natur Christi im Himmel sich befindet zwar überzeitlich und überräumlich aber doch nicht schlechthin unzeitlich und unräumlich, so ist klar, daß auch vom himmlischen Opfer das Gleiche gelten muß. — Der zur Rechten Gottes erhöhte Melchizedek vollzieht es nicht in Weise des irdischen Nacheinander, aber doch auch nicht schlechthin unzeitlich, nicht in Form der absoluten Ewigkeit. Es wäre allerdings eine rohe Vorstellungsweise, wenn man annehmen wollte, Christus recapitulire etwa von Viertelstunde zu Viertelstunde oder von Secunde zu Secunde vor dem Throne seines Vaters in seinem Innern die große Gehorsamsthat von Golgotha und gebe ihr auch jedesmal körperlich irgendwie Ausdruck; aber nicht minder verkehrt wäre es, vom himmlischen Opfer die Kategorie der Zeit (und des Raumes) in jedem Sinne auszuschließen, vielmehr müssen wir von demselben in höherem Sinne — im Sinne himmlischer Zeit — Wiederholung prädiziren, die als Continuation, als continuirliches Neusetzen der einen, am Kreuze vollbrachten Opferthat erscheint, ähnlich wie die Erhaltung der Welt in unserer irdischen Zeit eine wiederholte Schöpfung, ein stetiges Wiederholen oder, wenn man lieber will, Continuiren des ursprünglichen Schöpfungsactes ist. Man kann das himmlische Opfer als Wiederholung des Kreuzopfers oder als Fortsetzung[1]) desselben bezeichnen, nur darf man nie vergessen, daß dieses Wiederholen respective Continuiren in der Ueberzeitlichkeit und Ueberräumlichkeit geschieht. — Tritt das himmlische Opfer in die irdische Zeiträumlichkeit ein, wie das im Acte der eucharistischen Consecration beim Opfer der heiligen Messe der Fall ist, dann erscheint es uns in der Form des irdischen Nach- und Nebeneinander, wovon später die Rede sein wird.

7. Unsere Darlegung über das himmlische Opfer läßt ersehen, daß wir uns „das Erscheinen Christi im Himmel" (Hebr. 9, 24) nicht als nuda sui ipsius praesentatio auch nicht als bloße Berufung und Rückweisung auf das einstmals am Kreuze vollbrachte Opfer und dessen Verdienste, sondern als lebendige Vergegenwärtigung des Kreuzopfers mittelst substanzieller Wieder-

[1]) Nur darf man Fortsetzen nicht im Sinne des Hinzufügens neuer, constitutiver Momente nehmen, was das Kreuzopfer als in sich unvollendet erscheinen ließe.

holung der einen erlösenden Gehorsamsthat[1]) sohin als wahrhaftige Opferthätigkeit zu denken haben; so fordert es der Hebräerbrief, so fordert es die Lehre vom himmlischen Hohenpriesterthum.

In dieser Opferthätigkeit allererst besteht die sogenannte interpellatio vel intercessio Christi in coelis von welcher Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25 (vgl. I. Joh. 2, 1.) die Rede ist. Diese Opferthätigkeit, durch welche in der Person des gottmenschlichen Hohenpriesters das eine am Kreuze vollendete Lebensopfer perennirt und so stets gegenwärtig erhalten wird, mit andern Worten, das himmlische Opfer selber ist der nie versiegende Quell unserer Entsündigung (Hebr. 2, 17.) und Heiligung sowie des mannigfachsten Trostes für uns armselige, mit tausenderlei Noth belastete Adamskinder (Hebr. 2, 17—18. 4, 14—16. 5, 9. 6, 19—20.); aus dem himmlischen Opfer stammt alle Gnade, welche die Kirche an die hilfsbedürftige Creatur vermittelt, zu diesem Opfer, das ja mit dem Opfer unserer Altäre identisch ist, werden wir in ganz realen Bezug gesetzt in der Taufe als der mystischen Opferung (Kreuzigung) mit Christo, in Bezug gesetzt sodann in den übrigen heiligen Sacramenten; dieses Opfer ist die unzerstörbare Basis, auf welcher der Auf- und Ausbau des Reiches Gottes bis an's Ende der Tage sich vollzieht; — dieses Opfer endlich ist es auch, durch dessen stetige Darbringung (= Sprengung des Blutes) das himmlische Allerheiligste fort und fort lustrirt wird (Hebr. 9, 23).[2])

Es ist hier nicht der Ort, darstellend und beurtheilend auf die verschiedenen Ansichten einzugehen, welche in und außer der Kirche über die himmlische ἔντευξις aufgestellt wurden;[3]) uns genügt, zu wissen, daß

---

[1]) Nur bei dieser Fassung geschieht dem Hebräerbrief Genüge; sie ist es auch, die mit nöthigender Consequenz auf die katholische Meßopferlehre hinausführt. —

[2]) Durch das Kreuzopfer sind alle Menschen objectiv mit Christo gekreuzigt ja sogar schon in den Himmel erhöht (Epheſ. 2, 6) und insofern Angehörige des Himmels, deren Sünden eben deßhalb als Pollution des himmlischen Allerheiligsten erscheinen.

[3]) Sehr wahr bemerkt Riehm (S. 611. Anm.): „Irgend eine Verflüchtigung oder Entleerung des Begriffes der Fürbitte ist der Grund davon, daß die meisten neueren Dogmatiker dieser fürbittenden Thätigkeit Christi keine besondere Stelle in der Lehre von seinem hohenpriesterlichen Amte einräumen wollen;" leider hat Riehm selber, deßgleichen Philippi dann Thomasius, der übrigens hierin noch am

Christi hohepriesterliches ἐντύγχανειν (Vertretung vor Gott) identisch sei mit seinem ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, und daß dieses „Erscheinen vor Gott" primär nichts Anderes ist, als die fürdauernde Darbringung des einen, großen Erlösungsopfers im Himmel. Weit entfernt, bloß eine auf das Verdienst des Kreuzopfers sich berufende mündliche Fürbitte (interpellatio vocalis) zu sein, ist die himmlische ἔντευξις allererst mittlerisches Thun,[1]) ist Opferdarbringung; daß mit dieser Opferthätigkeit auch Gebet, Fürbitte verbunden sein werde, läßt uns schon der typische ἐμφανισμός erschließen, bei welchem der Hohepriester nicht bloß opferte, Blut sprengte, sondern auch Rauchwerk anzündete, worin wohl mit Recht (vgl. S. 108) ein Sinnbild des Gebetes, der Gebetsstimmung erblickt wird, wovon jegliches wahre Opfer umgeben und so zu sagen getragen sein soll; während Christus am Kreuze sein Leben in den Tod hinopferte, legte er zugleich mittlerische Fürbitte ein (Luc. 23, 34), sowie auch die erste Feier des eucharistischen Opfers mit Gebet (Hallel) war eingeleitet und geschlossen worden.

Nach unserem Begriffe vom himmlischen Opfer kann dasselbe nur solange dauern, als es noch Solche gibt, welche der Entsündigung, der Heiligung und Hilfe bedürfen (Hebr. 2, 17. 7, 25), somit bis zum jüngsten Tage;[2]) dann ist das eine Opfer Christi an Allen durchgeführt, welche dafür empfänglich waren, und kein Grund mehr dafür vorhanden, daß es noch länger fortdaure. Christus hört dann natürlich auch auf mittlerischer Hoherpriester zu sein, wird aber als Haupt der Erlösten, die als Glieder mit ihm ewiglich auf's innigste verbunden bleiben, an der Spitze der himmlischen Kirche Gott das nimmer endende Opfer der Lobpreisung darbringen (Hebr. 13, 15), das übrigens nicht Opfer im eigentlichen Sinne ist, sondern vielmehr nur das große, nimmer endende Hallel beim Opfermahle der Vollendung, das der königliche Sohn mit den vom Vater Geladenen genießen wird in saecula saeculorum.[3])

---

tiefsten eindringt, die himmlische ἔντευξις noch all zu wenig realistisch gefaßt. —

[1]) Vgl. Reithmayr zu Röm. 8, 34. und Hofmann, Schriftbew. 2. Aufl. II. 1. S. 544.

[2]) Was Riehm S. 611 u. 615 für die ewige Dauer der mittlerischen ἔντευξις vorbringt, wird schwerlich Jemanden zu überzeugen vermögen.

[3]) Uebrigens hindert nichts, anzunehmen, in der Seele Christi daure der

II. Hauptstück.

Das eucharistische Opfer.

§. 31.

Existenz desselben.

1. Das am Kreuze vollendete Opfer dauert in der Person des himmlischen Hohenpriesters fort bis an's Ende der Tage; denn ohne Fortdauer der Ursache könnten auch die Wirkungen nicht fortbestehen, und gäbe es sonach keine fürdauernde Entsündigung und Heiligung für all' die Millionen, die erst nach erfolgtem Tode Jesu zur Welt kommen. Es entsteht nun die weitere Frage, ob es erklecklich sei, daß Jesu Lebensopfer, so er am Kreuze gebracht hat, drüben im Jenseits als himmlisches Opfer perennire, oder ob es als nothwendig erscheine, daß es auch hienieden auf Erden fortdaure. Erwägt man, daß es ein himmlisches Opfer nur gebe, daß Jesu am Kreuze vollbrachtes Opfer in der Form himmlischer Verklärung nur fortdaure zunächst wegen der Menschen auf Erden, so drängt sich wohl Jedermann von selbst die Vermuthung auf, das Kreuzesopfer werde nicht bloß im Himmel perenniren, wo Christus sitzet zur Rechten Gottes, sondern auch in mitten des zu entsündigenden Geschlechtes, in der von Christus auf Erden gestifteten Heilsanstalt, in der Kirche nämlich, für welche der gottmenschliche Stifter durch die Himmelfahrt keineswegs schlechthin jenseitig geworden ist, in welcher er vielmehr gemäß seiner Verheißung (Matth. 28, 20) geheimnißvoll fortlebt bis an's Ende der Tage. Fast Niemand läugnet, daß Christus in der Kirche fortlebe als untrüglicher Lehrer der Wahrheit sowie als königlicher Gesetzgeber

---

eine Opferact fort, nur jetzt nicht mehr behufs Erlösung, sondern lediglich zur Verherrlichung Gottes; bei dieser Annahme erscheint dann Christi Priesterthum in sensu stricto als ewig. Aeußerst merkwürdig ist Cienfuegos Erörterung über die ewige Dauer des Opfers Christi und dessen Beschaffenheit nach dem jüngsten Tage; a. a. O. S. 512 ff.

und Herr und daß er in dieser doppelten Eigenschaft seine sichtbare Stellvertretung — nicht etwa in der ganzen Gemeinde — sondern in einem besonderen, amtlich über die Gemeinde gesetzten Stand habe;[1]) warum sollte er, wenn er sein einmaliges Opfer droben im Himmel fest hält und darbringt, nicht auch als Opferer und Opfer mittelst Stellvertretung in seiner Kirche auf Erden fortleben, für welche gerade das Opfer als Quell der Entsündigung und Heiligung von größter Wichtigkeit ist, und für welche Wahrheit und Disciplin ohne eigentlichen Werth blieben, wenn sie nicht das Mittel in sich trüge, die Menschen durch wiedergebärende Gnade umzugestalten und ihnen den Wandel und das Bestehen in der Wahrheit zu ermöglichen? Man möchte vielleicht einwenden, Christus könne aus dem Schatze des in seiner verklärten Person perennirenden Opfers unmittelbar aus dem Jenseits herüber die Gnade der Entsündigung und Heiligung mittheilen und dieselbe, um den sinnlichen Menschen möglichst Rechnung zu tragen, an sinnlich wahrnehmbare Medien knüpfen, wie das in den Sacramenten thatsächlich der Fall sei; nur daß im Jenseits das eine Opfer Christi fortdaure, erscheine als nothwendig, nicht aber, daß der himmlische Hohepriester dieses sein Opfer auch auf Erden darbringe; als Hoherpriester lebe er in seiner Kirche auch dann schon fort, wenn er durch sichtbare Stellvertreter in sichtbaren Hüllen Gnade spende, und so das himmlische Opfer subjectivire. Dagegen kommt aber zu bemerken: so wenig Christus droben im Himmel in Wahrheit Hoherpriester wäre, wenn er nicht actuell opferte (vgl. S. 202), so wenig lebt er in Wirklichkeit als Priester und Hoherpriester auf Erden fort, wenn er nicht daselbst — unter Vermittlung sichtbarer Stellvertreter —

---

[1]) Bekanntlich hat die Auffassung des kirchlichen Amtes als eines hierarchischen im neueren Protestantismus mit mannigfachen Modificationen weite Verbreitung gefunden. Ist es ja doch so ganz naheliegend, daß Christus unter den Menschen nicht bloß fortlebe und sozusagen sich individualisire als Collectivmensch, als Inbegriff der objectiv erlösten Menschheit (λαός), sondern auch und allererst als Erlöser, in welcher Eigenschaft er hoch über der Gemeinde steht. In der Gemeinde multiplicirt und individualisirt sich Christus als der laicale Repräsentant des Geschlechtes, in der Hierarchie aber als der autoritative Lehrer, als hoherpriesterlicher Mittler und König. Die gläubige Gemeinde ist der in Zeit und Raum erscheinende Christus als Repräsentant des Geschlechtes, die kirchliche Hierarchie hingegen ist der in Zeit und Raum erscheinende Christus qua Mittler und Herr der Gemeinde. —

actuell opfert, sein am Kreuze vollbrachtes und im Himmel fürdauerndes Opfer in einer Weise vollzieht, wie sie den Verhältnissen und Bedürfnissen der Erdenpilger angemessen ist. Ohne Opfer kann es in der Kirche kein Priesterthum und darum keine wahrhaftige und volle Repräsentation des himmlischen Hohenpriesters geben; eine Kirche ohne Priesterthum wäre aber keine Erlösungs-Anstalt, wie Christus eine solche gründen wollte und mußte, wenn sein Werk voll Gnade und Wahrheit durch alle Geschlechter hinab getragen und präsent gehalten werden sollte.

Von anderen inneren Gründen, welche a priori für die Existenz des einen Opfers Christi in der Kirche sprechen, wollen wir nur noch einen anführen, welcher nicht so fast in der Aufgabe als vielmehr in der inneren Beschaffenheit der Kirche gelegen ist. Diese ist nämlich als Gemeinde von Gerechtfertigten der verhüllte Himmel auf Erden, gehört wesentlich schon dem αἰων μέλλων an (vgl. §. 15. n. 8. gegen den Schluß); die lebendigen Glieder der Kirche tragen bereits göttliches, ewiges Leben in sich, sind Kinder, sind berechtigte Hausgenossen Gottes und als solche von den Verklärten im Himmel nicht mehr substantiell sondern nur accidentell und zwar dadurch verschieden, daß sie noch auf der Pilgrimschaft sich befinden, in Folge dessen noch mancherlei Schwächen und Mühsalen unterworfen, sowie der stetigen Hilfe bedürftig sind. Erschiene es nun nicht als Härte — um nicht zu sagen Ungerechtigkeit — wenn der verherrlichte Gottmensch der Kirche auf Erden seine persönliche Gegenwart völlig vorenthielte, wenn er nur aus dem Jenseits herüber κατ' ἐνέργειαν mit ihr verkehrte, während die himmlische Kirche seiner stetigen persönlichen Gegenwart genießt und an seinem himmlischen Opfer sich unmittelbar betheiligen kann? Die himmlische Kirche bedarf dieses seines Opfers als eines Heil- und Heiligungsmittels nicht mehr, wohl aber ist desselben die Kirche auf Erden auch für die besten ihrer Angehörigen noch bedürftig (Offbg. 22, 11.); und nun sollte er gerade ihr, die er als seine Braut, als Fleisch von seinem Fleisch zärtlich liebt, die Gegenwart seines Opfers vorenthalten haben? Nimmermehr! — Weil die Gläubigen ihrem höheren, aus Christo stammenden Leben nach, schon dem Himmel angehören, gibt er ihnen Himmelskost in der Eucharistie, und um ihnen seine unmittelbare Anschauung möglichst zu ersetzen, vereinigt er sich in der heiligen Communion auf's allerinnigste und allerwesenhafteste mit ihnen. Wer kann es nun glauben, daß er denen,

welchen er sein verklärtes Opferfleisch und Opferblut zum Genuße gibt, sein verklärtes Opfer vorenthalte, das ganz besonders geeignet ist, Diejenigen, welche daran Theil nehmen, und lebendig an die Opferthätigkeit des Hauptes sich anschließen, von allen Sündenmackeln zu reinigen und zu recht gedeihlichem Empfange der Communion vorzubereiten? — Aber die Gläubigen können sich ja im Geiste in's Jenseits versetzen und durch Acte des Glaubens u. s. w. am himmlischen Opfer betheiligen, und so auf den Empfang der Himmelsspeise sich vorbereiten! Allein die Gläubigen sind sinnliche Menschen, denen es eben deßhalb nicht gar so leicht ist, den Geistesflug in's Jenseits zu machen; für sie ist es eine unermeßlich große Erleichterung, wenn in ihrer unmittelbarsten Nähe, unter sinnlich wahrnehmbaren Gestalten und Handlungen hic et nunc ganz dasselbe (wenn gleich in mysterio) geschieht, was der Gottmensch droben im Himmel in conspectu omnium Sanctorum fortdauernd vollzieht. Sollte nun Christus, der mitleidige Hoheprieſter diese belangreiche, unendlich tröstliche und erhebende Erleichterung seinen Brüdern auf Erden (Hebr. 2, 11) nicht gewährt haben, zumal es schon die Logik zu fordern scheint, daß da, wo das Opfermahl (Communion) ist, auch das zugehörige Opfer nicht fehle? Die Existenz eines himmlischen Opfers vorausgesetzt, scheint mir eine arge Inconsequenz darin zu liegen, daß man annimmt, Christus werde in der Eucharistie in Mitten seiner Gläubigen persönlich gegenwärtig, um von ihnen genossen zu werden, aber ja nicht, um auch in ihrer Mitte und nächsten Nähe zu thun, was er im Himmel, und zwar ganz speziell zu ihren Gunsten und für sie thut.

2. Zu diesen inneren Gründen für die Existenz eines Opfers in der streitenden Kirche kommen zunächst solche äußere, die im Bereich des alten Testamentes gelegen sind. Wir haben gezeigt (S. 100), daß im Heiligen der mosaischen Cultusstätte das Wohnen Gottes unter den noch nicht vollendeten Heiligen oder die streitende Kirche vorgebildet war. Sodann betonten wir, daß am Versöhnungstage nicht bloß im Allerheiligsten, sondern auch im Heiligen Blut gesprengt wurde, und daß wohl auch diese Blutsprengung eine typische Bedeutung werde gehabt haben. Da nun im Hebräerbriefe (8, 2) der verherrlichte Gottmensch nicht bloß als λειτουργός des Allerheiligsten (τῶν ἁγίων) sondern in gleicher Weise auch als Liturg der σκηνὴ ἀληθινή, d. i. nach wahrscheinlichster Deutung (vgl. S. 97) als Liturg des Heiligen eingeführt ist, so haben wir vollstes Recht, wie in der

Blutsprengung im Allerheiligsten einen Typus des himmlischen Opfers, so in der sühnfestlichen Blutsprengung im Heiligen einen Typus des in der streitenden Kirche perennirenden einen Lebensopfers (= Blut) Christi zu erblicken. Gleichwie der typische Hohepriester das im Vorhof wesentlich vollbrachte Opfer nahm und es in beiden Räumen der einen Wohnung Gottes repraesentando et recapitulando darbrachte (vgl. S. 208), so bringt auch Christus sein am Kreuze vollbrachtes Opfer in der himmlischen Kirche sowohl als in der irdischen dar, läßt es in ihnen perenniren in dem Sinne, wie es in §. 30. erörtert wurde. —

Vielleicht wendet man ein, Christus verlasse das himmlische Allerheiligste, nachdem er es einmal betreten, nicht mehr bis zum Tage des Gerichtes (Hebr. 9, 25—28), und deßhalb könne der aus dem Allerheiligsten in das Heilige zur Blutsprengung schreitende alttestamentliche Hohepriester in diesem Zweige seines Thuns nicht Typus Christi sein. Dagegen bemerken wir, daß Christus in seinem Herabkommen auf unsere Altäre den Himmel nicht in dem Sinne verlasse, als hörte er auf, dort gegenwärtig zu sein, und weiter, daß an der angeführten Stelle des Hebräerbriefes nur von einem Heraustreten aus dem Allerheiligsten behufs sichtbarer Erscheinung vor aller Welt die Rede ist, ein Heraustreten, das in der That nur einmal — am Ende der Tage — stattfinden wird.

War das sühnfestliche Blutsprengen im Heiligen Vorbild des Opfers Christi in seiner Kirche wie es wesentlich identisch ist mit dem blutigen Kreuzesopfer, so werden wir wohl im Opfer der Schaubrode, das gleichfalls den Heiligen angehörte, einen Hinweis auf die unblutige Darbringungsform dieses Opfers in der Kirche zu erblicken haben, in welcher Form dieses Opfer auch der Prophet Malachias (1, 11) geschaut hat.[1]) Das Rauchopfer des Heiligen war Typus des Gebetes, welches Christus in seiner Kirche in Verbindung mit

[1]) Die Protestanten erblicken gerne die Malachianische Mincha in der materiellen und geistigen (Danksagung) Oblation der Gemeinde; allein die Materialoblationen, wie sie in der alten Kirche uns begegnen, entsprechen nicht der alttestamentlichen Mincha, die wesentlich Opfer war (Destruction im Opferfeuer) und sich von bloßer Oblation spezifisch unterschied. Die Mincha der Vollendung muß nothwendig Opfer im eigentlichen Sinn nicht bloß Oblation sein, sonst ist sie kein entsprechendes Gegenbild im Vergleich zu ihrem Vorbild.

seinem Opfer darbringt in eigener Person sowohl als durch seine Stellvertreter (Stundengebet ein Opfergebet, die Verpflichtung dazu beginnt mit dem engern und eigentlichen ministerium altaris).

3. Nach den Synoptikern (mit denen Johannes sich ausgleichen läßt) war das Mahl, gegen dessen Schluß hin[1]) Jesus die Eucharistie einsetzte, unstreitig Paschamahl und die Eucharistie sollte (wenn auch nicht schon die gänzliche) Erfüllung des jüdischen Paschamahles sein. Nun war aber letzteres unstreitig Opfermahl, weßhalb consequent das eucharistische Genießen im Neuen Testamente als Opfermahl aufgefaßt ist (I. Cor. 10, 16—21. vgl. 5, 7—8), wie dermalen auch die Protestanten fast allgemein zugestehen. Dem jüdischen Pascha-Opfermahl gieng in jedem einzelnen Falle auch ein zugehöriger Opferact (Handauflegen, Blutvergießen, Blutsprengen, Verbrennen der gewöhnlichen Friedopferstücke) voraus, wie es im mosaischen Cult überhaupt kein Opfermahl ohne zugehöriges Opfer gab. Sollte das im Gegenbild anders sein? Mußte nicht schon dem erstmaligen Genuße des neutestamentlichen Paschamahles im Cönaculum ein Pascha-Opfer vorausgehen? Das am nächsten Tag zu vollbringende Kreuzopfer kann nicht als zugehöriger Opferact gelten, da ja doch das Opfermahl nicht dem Opferact vorausgehen konnte. Christus muß vielmehr vor Austheilung der Eucharistie mystisch einen Opferact vollzogen haben. Sollte das nicht für immer Regel geblieben sein? sollte nicht jedesmal dem Genuße des eucharistischen Paschamahles auch ein Opferact vorauszugehen haben, und ersteres als die Frucht des letzteren zu betrachten sein? Dagegen macht man geltend, Christi Opfer am Kreuz sei das eine und einzige Paschaopfer, und all die Millionen nachfolgender eucharistischer Mahlzeiten seien zugehöriges Opfermahl. Doch dem ist nicht so. Wenn wir das Kreuzopfer nur für sich, als einmalige Opferthat betrachten, müssen wir als sein zugehöriges Opfermahl den Zustand der künftigen Vollendung erklären, (vgl. S. 193 ff.) in welchem die jüdische Paschamahlzeit ihr vollendetes Antityp hat (Luc. 22, 16—18). Zwischen dem Kreuzesopfer und seinem zugehörigen Opfermahl liegt das eucharistische Mahl, in welchem das Opfermahl der Vollendung in geheimnißvoller Weise, unter Brod- und Weingestalt anticipirt wird; liegt es nun nicht ganz

[1]) Vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu. S. 178 ff.

nahe, daß diesem geheimnißvollen Opfermahle auch je ein geheimnißvoller Opferact entspreche? Sichtbar am Kreuze vollzogenes Lebensopfer — sichtbares, in der verklärten Schöpfung zu genießendes Opfermahl; verhülltes, anticipirtes Opfermahl — verhülltes, recapitulirtes, (respective beim ersten Abendmahl) anticipirtes Opfer; was ergibt sich natürlicher als diese Relationen? —

Wie gesucht ist dagegen, was man protestantischerseits[1]) zur Begründung der Ansicht vorbringt, daß nur das neutestamentliche Paschamahl wiederholt werde, nicht auch das neutestamentliche Pascha-Opfer? Weil man es als im vorhinein gewiß ansieht, daß Christi Paschaopfer, so er auf Golgotha vollbrachte, in keinem Sinne wiederholt werden könne, muß man sich zu der biblisch und logisch nicht zu rechtfertigenden Annahme verstehen, es werde in zeiträumlichem Nacheinander somit wiederholt das eucharistische Opfermahl gesetzt, aber ohne zugehöriges Opfer. Wer an ein himmlisches Opfer als Recapitulation des Kreuzesopfers glaubt, der findet es nicht bloß sehr natürlich, sondern sogar nothwendig, daß da, wo das himmlische Opfermahl[2]) aus dem Jenseits herüber in der Zeiträumlichkeit gegenwärtig wird, vorerst schon das himmlische Opfer und erst durch dieses das Opfermahl gegenwärtig geworden sei.

4. Bestimmter als alles Bisherige spricht für den Opfercharakter der Eucharistie der evangelische Bericht über deren Einsetzung, mit welchem Jesu Aeußerungen bei Joh. 6, 51 ff. zusammenzuhalten sind. Diesem Berichte zufolge besteht[3]) das neutestamentliche Paschamahl im Leibe und im Blute Christi. Hätte der Heiland lediglich gesagt: „das ist mein Leib" — das ist mein Blut," so würde selbst schon dieß hingereicht haben, den Jüngern im Hinblick auf das Paschaopfer und Paschamahl völlig klar zu machen, daß Christus seinen Leib

---

[1]) Vgl. z. B. Kliefoth, liturg. Abhandlung Bd. IV. S. 200. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst S. 196 ff.; meistens wird aber auf diese Schwierigkeit gar nicht eingegangen.

[2]) Und das ist die Eucharistie anticipationsweise als Genießen Gottes, des verklärten Gottmenschen und in ihm der verklärten Schöpfung.

[3]) Auf die exegetisch-dogmatische Controverse über die Bedeutung des ἐστί in der Consecrationsformel hier einzugehen, ist überflüßig; der einfache Wortlaut, von dem abzugehen gar kein exegetischer Grund vorhanden ist, spricht klar und ausschließlich für die katholische Auffassung (Transsubstantiation).

und sein Blut, so er ihnen reichte, unter dem Gesichtspuncte des Opfers betrachtet wissen wolle; denn darin lag ja die wesentliche Form des blutigen Opfers, daß Leib (Fleisch) und Blut von einander getrennt, das Blut vergossen wurde (vgl. S. 55.). Nun hat aber der Heiland bei Einsetzung der Eucharistie seinen Leib und sein Blut ganz ausdrücklich unter den Gesichtspunct des Opfers gestellt, da er vom Leibe sagte: *σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (Luc. 22, 19.), und vom Blute: *αἷμα ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* (Luc. 22, 20) *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Matth. 26, 28); auch bezeichnet er das Blut im Kelche als Bundesblut, ja er sagt (Luc. 22, 20) von dem im Kelche befindlichen Blute geradezu, es sei der neue Bund, sofern dieser eben durch sein vergossenes Blut begründet wurde, und in dem durch Vergießung des Blutes vollbrachten Opfer seinen Bestand hatte. [1])

Daß Christus den Leib, welchen er seinen Jüngern zum Genuße reichte, als Opferleib, das Blut im Kelche als Opferblut und zwar als Blut des wahren Bundesopfers aufgefaßt wissen wollte, kann hiernach nicht bezweifelt werden; fraglich aber ist, ob er nur sagen wollte: was ich euch jetzt zum Genuße gebe, ist derselbe Leib, der morgen am Kreuze in den Tod wird hingeopfert werden, und ist dasselbe Blut, das morgen zur Sündensühne und Stiftung des Neuen Bundes wird vergossen werden; oder ob der Sinn seiner Worte war: das ist mein Leib, der eben jetzt, da ich diese Handlung vollziehe, hingeopfert wird, das ist mein Blut, das gerade jetzt opferungs-

---

[1]) Die Einsetzungsworte lauten bekanntlich bei den drei Synoptikern nicht ganz gleich und ist es schwer zu sagen, wie sie präcis im Munde des Erlösers gelautet haben. Statt des Lucanischen *διδόμενον* hat Paulus nach der Recepta (I. Cor. 11, 24) *κλώμενον*, das wie *διδόμενον* auf die Hingabe des lebendigen Leibes (*σῶμα*) in den Opfertod zu deuten ist; Christi Leib ward im Leiden und Sterben „gebrochen", (der Ausdruck ist gewählt, weil man in der eucharistischen *κλάσις ἄρτου* ein Symbol des gewaltsamen Todes Jesu erblickte) d. i. gewaltsam getödtet. Vgl. Katholik, Jahrgang 1868. Bd. II. S. 268 und dagegen Oswald S. 529. — Ob Christus da er von Bund und Bundesblut redet, das Paschaopfer selber als Bundesopfer auffaßte, was es in gewissem Sinne war, oder ob er an das eigentliche Bundesopfer dachte, das im Kreuzopfer so gut seine Erfüllung hatte als das Paschaopfer, müssen wir dahingestellt sein lassen; jedenfalls stellt er sein Blut als zur Sühne und realen Verbindung mit Gott vergossenes Opferblut dar.

weise vergessen wird; anders ausgedrückt, ob Christus als zum eucharistischen Opfermahl gehörigen Opferact das Kreuzesopfer oder eine mystische Opferhandlung gedacht habe.

Nicht ohne guten Grund legt man katholischerseits ein Gewicht darauf, daß in der Einsetzungsstelle von der Opferhingabe des Leibes und vom Vergießen des Blutes wie von etwas Gegenwärtigem (διδόμενον — κλώμενον — ἐκχυνόμενον) die Rede ist.[1]) Zwar läßt sich nicht in Abrede stellen, daß im Neuen Testamente ziemlich oft das Präsens steht, wo von etwas Zukünftigem die Rede ist, das demnächst eintreten wird oder gar schon begonnen hat, und daß es — rein philologisch die Sache betrachtet — allerdings angehe, jene Participia Praesentis auf das am nächsten Tag erfolgende sinnenfällige Lebensopfer Jesu zu deuten. Allein da Gründe des Zusammenhanges keineswegs die Futuralbedeutung fordern, so wird man an der reinen Präsensbedeutung um so mehr festhalten müssen, als bei Luc. 22, 20 von einem Vergießen des Kelches, das ist von einem Vergießen des im Kelche Enthaltenen die Rede ist, was doch zunächst auf ein Vergießen von Blut beim Abendmahl hinweist; denn am Kreuze wurde nicht das im Kelche, sondern das im Leibe Jesu befindliche Blut vergossen. —

Doch sehen wir auch von diesen Gründen ab, so bleibt uns als gewichtigstes Argument für den Opfercharakter der Eucharistie die Thatsache, daß Christus dieses Sacrament unter zwei Gestalten, und zwar so eingesetzt hat, daß er unter der einen Gestalt seinen Leib unter der andern sein Blut, sohin beide in forma sacrificii bietet; denn, wie gesagt, das gerade ist ja Opferform, Trennung

---

[1]) So z. B. Lainez auf dem Tridentinum nach Pallavicini edit. Antverp. 1670. tom. III. pag. 108. — Lucas Brugenses bemerkt: multi intelligunt, praesens positum esse pro imminente futuro, ut ad crucem referant; sed non frustra praesenti tempore utuntur tres evangelistae simul et Paulus cum de sanguine, Lucas autem et Paulus etiam cum de corpore loquuntur; quinimmo clarum hinc evadit (id enim requirit propria et simplex loci sententia), quod non de cruce solum verum etiam de coena et Eucharistia Christus loquatur, praesertim cum Lucas manifeste effusionem non sanguini sed calici tribuat .... Non est intelligendum futurum tempus excluso praesenti sed praesens incluso futuro propter continuitatem actionis. — Aehnlich Bellarmin disputt. de missa lib. I. c. 12. Vgl. auch Oswald a. a. O. S. 528 ff.

des Blutes vom Leibe durch Vergießung. Nach katholischer Lehre werden Brod und Wein verwandelt, und zwar die Substanz des Brodes nur in Christi Fleisch (nicht auch in sein per concomitantiam unter der Brodesgestalt gegenwärtiges Blut) und die Substanz des Weines nur in Christi Blut, so daß eine gewisse Trennung[1]) von Fleisch und Blut sich ergibt, die freilich nur sacramentaler oder mystischer Natur und nicht real in sensu stricto ist, da eine reale, physische Trennung des Blutes vom Fleische beim verklärten Christus als unmöglich erscheint. Aber gerade darin liegt das Auffallende, daß der verherrlichte Christus, dessen Fleisch und Blut physisch nicht mehr getrennt werden können, gleichwohl in der Eucharistie sich in Form der Trennung in forma sacrificii gegenwärtig setzt; und dieses Auffallende bleibt auch nach protestantischer Lehre, welche keine Transsubstantiation annimmt, aber gleichwohl den verklärten Christus außer dem Genuß sowohl im Brode als im Weine ganz gegenwärtig sein läßt.

Gewöhnlich geben die neueren Protestanten[2]) als Hauptzweck des eucharistischen Mahles an: innigste Gemeinschaft mit dem verklärten Christus behufs Nahrung des in der Taufe gesetzten Heilslebens, des Auferstehungsleibes insbesondere, Nährung des ganzen Menschen nach Seele und Leib zum unvergänglichen, himmlischen Leben und dergleichen. Aber wenn das einziger Zweck der Eucharistie wäre, so stünde zu erwarten, Christus werde die Eucharistie nur unter der Gestalt des Brodes, welches Speise καὶ' ἐξοχήν ist, eingesetzt haben und sich in seiner ganzen verklärten Persönlichkeit unter dieser einen Gestalt den Gläubigen als übernatürliche Nahrung darbieten, und es erschiene geradezu als unbegreiflich, wie Christus, dessen Fleisch und Blut physisch nicht mehr getrennt werden können, doch darauf kommen

---

[1]) Die Gestalten des Brodes sind nur von der Substanz des Leibes, die Gestalten des Weines nur von der Substanz des Blutes Christi dependent und insofern kann man sagen, unter der Gestalt des Brodes sei nur Christi Fleisch und unter der Gestalt des Weines nur Christi Blut und insofern seien Fleisch und Blut gesondert zugegen; daß aber diese Trennung einer realen Trennung von Fleisch und Blut nicht gleichkomme, ist selbstverständlich; vgl. unten S. 249 ff.

[2]) Ueber Luthers deßbezügliche Anschauungen und deren Wandelungen vgl. Thomasius, Christi Person und Werk III. 2. S. 80 ff.

konnte, sein Fleisch und Blut in Form der Trennung zum Genuße, sein Blut zum Trinken darzureichen, während im jüdischen Culte keine Spur von Genießen des Blutes sich findet, ja der Blutgenuß als ein Gräuel verpönt war. Hätte Christus bei Einsetzung der Eucharistie es lediglich auf ein Opfermahl ohne Opferhandlung abgesehen gehabt, so bliebe absolut unerklärlich, wie er als integrirenden Bestandtheil dieses Mahles das Bluttrinken anordnen konnte, einen Genuß, dem wir im typischen Cult nirgends begegnen.

Sehr einfach lösen sich die beregten Schwierigkeiten vom katholischen Standpuncte aus. Da wird fest gehalten, Christus setze sich in der Eucharistie in forma destructionis, das ist in Form der Trennung gegenwärtig, weil diese Gegenwärtigsetzung Opferact ist, weil in der Consecration wesentlich dasselbe geschieht, was einst am Kreuze geschah, wo Leib und Blut äußerlich und in aller Wirklichkeit getrennt werden. Ist die eucharistische Feier primär Opfer, Recapitulation oder Repräsentation des Kreuzesopfers, dann erscheint es nicht bloß als sehr begreiflich, sondern als nothwendig, daß Christus sich in forma destructionis, daß er sein Blut in (mystischer) Sonderung vom Leibe, daß er es als vergossenes Blut gegenwärtig setze. Und wenn er im Interesse des Opfers sich einmal in Form der Trennung gegenwärtig gesetzt hat, dann ist es selbstverständlich, daß man ihn nicht bloß unter der einen Gestalt des Brodes genieße und die andere etwa der Corruption preis gebe, sondern daß man wie seinen Leib esse, so auch sein Blut trinke; das so auffallende „Bluttrinken" erklärt sich genügend nur bei der Annahme, daß jedem einzelnen Opfermahle auch je eine Opferhandlung, das ist ein mystisches Blutvergießen vorhergehe.

Man wendet vielleicht ein, die Eucharistie sei nicht bloß zum Zwecke der übernatürlichen Nährung, sondern auch behufs fortwährender Feier des Andenkens an Jesu Person und Werk eingesetzt; „τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν" (Luc. 22, 19. I. Cor. 11, 24—25.). Allerdings! aber dieser Zweck konnte völlig erreicht werden auch ohne Gegenwart in forma sacrificii; wird der verklärte Christus auch nur in Brodsgestalt in Mitten seiner Gemeinde persönlich gegenwärtig, so liegt ja schon in der Thatsache dieses Gegenwärtigwerdens die eindringlichste Mahnung für den Gläubigen, seines Erlösers und all' seiner Liebe dankbar zu gedenken, und ist schon durch dieses Gegenwärtigwerden — ganz abgesehen von der forma sacrificii — für die

ἀνάμνησις hinlänglich gesorgt. — Aber, sagt man, Christus habe dieser ἀνάμνησις eine ganz spezifische Richtung nämlich die auf seinen Opfertod geben und durch die forma sacrificii die Gläubigen für alle Zukunft mahnen wollen, bei der eucharistischen Feier ganz speziell seines Opfers am Kreuze zu gedenken, das sich als Trennung des Blutes vom Leibe, als Blutvergießen vollzog; das erhelle aus Paulus, welcher (I. Cor. 11, 26) die eucharistische Feier als καταγγελία τοῦ θανάτου κυρίου bezeichne.

Das ist auch katholische Lehre, nur mit dem Unterschiede, daß wir Katholiken in der mystischen Trennung von Fleisch und Blut in der Eucharistie nicht ein bloßes Symbol, eine bloße Erinnerung (nuda commemoratio) an das auf Golgotha im Blutvergießen vollzogene Opfer erblicken, sondern gläubig überzeugt sind, — daß der Golgotha-Opferact bei der eucharistischen Feier im Gegenwärtigwerden sub forma sacrificii d. i. in der Consecration sich real vollziehe, und daß Christus die forma sacrificii für die eucharistische Feier gerade und nur deßhalb gewählt habe, weil er in dieser Feier das Wesen seines Lebensopfers in Mitten der Gläubigen fort und fort gegenwärtig setzen wollte. Während nach protestantischer Lehre die eucharistische Feier nur die Opferform nicht aber auch das Wesen des Opfers hat, erscheint nach katholischer Lehre Beides miteinander verbunden, und ist mit der forma sacrificii (Consecration in forma destructionis vel separationis) auch der actus oder die Substanz des Opfers gegeben. Und was ist consequenter und naheliegender als dieses? Wer vermuthet da, wo Opferformen erscheinen, nicht auch das Vorhandensein des zugehörigen Opferactes? Nur wenn es in sich unmöglich wäre, daß Christus in der Eucharistie den Act des Kreuzesopfers vollziehe, erschiene man berechtiget, die Gegenwärtigsetzung in Form der Trennung als bloßes Symbol, als puren Rückweis auf das vor 1800 Jahren vollbrachte Golgothaopfer zu betrachten; da nun aber solch' eine Unmöglichkeit nicht besteht, vielmehr das Neue Testament eine Fürdauer des einen Kreuzopfers im himmlischen Opfer lehrt, so liegt unseres Erachtens eine logische Nöthigung vor, anzunehmen, die forma sacrificii in der Eucharistie sei keine leere, sondern vom ewigen Wesen des einen Kreuzesopfers durchwaltet und erfüllt. Erst bei dieser Annahme gewinnt man auch die volle Idee der ἀνάμνησις, eines Inerinnerunghaltens mittelst stetiger, lebendiger, wesenhafter Repräsentation dessen, was unter den Gläu-

bigen nie in Vergessenheit kommen soll, des Opfertodes Jesu. Christus selber[1]) bringt diesen seinen Opfertod bei jeder eucharistischen Feier in wirksamster Weise in Erinnerung dadurch, daß er ihn mystisch vollzieht und zum Zeichen dessen in forma destructionis gegenwärtig wird; und die Gläubigen hinwiederum gedenken dieses Opfertodes um so lebendiger, frischer und wirksamer, als sie nicht erst in Gedanken um 1800 Jahre rückwärts auf den Golgotha sich zu versetzen brauchen, sondern wissen, daß dieser Opfertod unter ihnen in ihrer nächsten Nähe, hic et nunc und zu ihrem Heile im Geheimnisse sich vollzieht.

Aus dem sub. 4. Erörterten dürfte zur Genüge erhellen, daß die vom Herrn angeordnete Feier der Eucharistie in Form der Trennung von Fleisch und Blut d. i. in der Opferform nur vom katholischen Standpunct aus sich befriedigend erklären lasse, auf welchem man die eucharistische Feier zunächst als Opfer (in actu consecrationis) und sofort als zugehöriges Opfermahl auffaßt.

5. Gegen den Opfercharakter der Eucharistie soll nach protestantischer Anschauung ganz besonders der Hebräerbrief zeugen, in welchem die Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit des Opfers Christi auf's stärkste betont werde. Allein wir haben dargethan (§. 29 u. 30), daß der Verfasser des Hebräerbriefes auch lehre, Christi eines, am Kreuze vollbrachtes Opfer daure im Himmel fort, und es ist von selbst klar, daß eben so gut als die Fürdauer des einen Opfers Christi im Himmel auch dessen Fortdauer auf Erden mit der erwähnten Lehre von der Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit des Opfers Christi sich vertrage. Durch den Nachweis, daß der Verfasser des Hebräerbriefes die Existenz eines himmlischen Opfers festhalte, werden die Haupt-

---

[1]) Weder um Predigtverkündigung des Opfertodes Jesu (Kliefoth) noch um Gebetsverkündigung desselben (Otto) handelt es sich zunächst bei der Eucharistie, sondern um Verkündigung mittelst Gegenwärtigsetzung der einen Opferthat. Nicht den Gläubigen zunächst ist gesagt „thut das zu meinem Andenken," sondern den Aposteln, welche thun sollten, was Christus beim Abendmahl gethan, und durch dieses Thun Christi respective seiner Stellvertreter sollte die ἀνάμνησις erzielt werden. Daß dem Inerinnerungbringen durch die That des Hauptes auch das subjective Erinnern der Glieder in Gebet, Danksagung u. s. w. zu entsprechen habe, ist selbstverständlich und durch die ältesten Liturgieen bezeugt, in welchen immer auf die Consecration als Erinnerungsthat das Gebets-Andenken an Jesu Tod Seitens der Gläubigen folgt (Unde et memores in der römischen Meßliturgie).

argumente, welche man aus dem Hebräerbrief gegen die katholische Lehre vom eucharistischen Opfer gezogen hat, von selbst hinfällig.

Großes Gewicht legte man gegnerischerseits auch darauf, daß der Verfasser des Hebräerbriefes in der ausführlichen Parallele zwischen Christus und Melchizedek des unblutigen Opfers, das Melchizedek darbrachte, mit keinem Worte gedenke, woraus sich ergebe, daß er darin keinen Typus der Eucharistie erkannt, diese nicht als Erfüllung des unblutigen Opfers Melchizedeks und somit auch nicht als Opfer betrachtet habe. Dem gegenüber berufen wir uns weder auf Hebr. 5, 11—14 noch auf die Arcandisciplin, sondern weisen einfach auf den Zweck hin, welchen der Verfasser durch Beiziehung des mosaischen Berichtes über Melchizedek erreichen wollte, und der kein anderer war, als die Erhabenheit des Priesterthums Christi über das Priesterthum der Aaroniten darzuthun. Darin aber erschien der Priester Melchizedek nicht schon an sich und für Jedermann als erhaben über die Aaroniten, daß er ein unblutiges Opfer brachte, denn solche brachten auch die Aaroniten. Sodann ist dem Verfasser des Hebräerbriefes Melchizedek keineswegs bloß Typus des himmlischen Hohenpriesters, sondern auch Typus Christi sofern er in der Hingabe seines Lebens in den Tod hoheprieſterlich thätig war (S. 148 ff.); das gesammte hoheprieſterliche Thun Christi das blutige so gut als das unblutige ist dem Verfasser ein solches κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ, worin ein weiterer Erklärungsgrund liegen dürfte, warum er im Typus des Melchizedek auf dessen Opfer, das nur ein unblutiges war, kein Gewicht legen wollte, woraus übrigens keineswegs folgt, daß jenes melchizedekische Opfer überhaupt keine typische Bedeutung gehabt habe; der unanimis consensus patrum zeugt vielmehr für das Gegentheil.[1])

Weit entfernt, gegen die Existenz des eucharistischen Opfers zu zeugen, legt der Verfasser des Hebräerbriefes vielmehr ein directes Zeugniß für den Opfercharakter der Eucharistie ab an der berühmten Stelle 13, 10, welche wie von den Vätern der Kirche so auch von den allermeisten katholischen Exegeten auf die Eucharistie gedeutet wurde.[2]) Selbst viele protestantische Theologen der Neuzeit aner-

[1]) Petav. theolog. dogm. edit. Venet. 1757. tom. V. pag. 71.

[2]) Thomas von Aquin und Estius verstehen bekanntlich unter θυσιαστήριον das Kreuz und deuten φαγεῖν ganz allgemein als Aneignen der Kreuzopferfrüchte. Diese Deutung hält neuestens auch Oswald (S. 537; vgl. dagegen

kennen, daß an fraglicher Stelle von der Eucharistie als Opfermahl die Rede sei, gehen aber in der Detailerklärung wieder auseinander.[1])

Unumstößlich fest dürfte allererst stehen, daß φαγεῖν V. 10 ein leibliches Essen bezeichne; denn der Verfasser gibt nicht die mindeste Andeutung, daß er dabei an ein anderes Essen gedacht wissen wolle, als an ein solchartiges, wie er in V. 9 (βρώματα; wahrscheinlich bloß Opferspeisen) im Auge gehabt, nämlich ein leibliches. Hätte er mit φαγεῖν in V. 10 den Begriff eines bloß geistigen Genießens mittelst Glaubens verbunden wissen wollen, so lag für ihn im Zusammenhang eine schlechthinige Nöthigung, diese unvermittelte Wendung vom leiblichen zum geistigen Essen irgendwie bemerklich zu machen. — Weiter dürfte fest stehen, daß „τῇ σκηνῇ λατρεύοντες" die levitischen Priester sind (vgl. 8, 5. 9, 2. 3); denn die schon von Schlichting und neuestens mit großer Gewandtheit von Kurtz (z. Hebr. 13, 10) vertretene Ansicht, die λατρεύοντες seien die Christen als priesterliches, an der himmlischen σκηνή dienendes Geschlecht, ist und bleibt nun einmal völlig unhaltbar.[2]) Der Sinn von V. 10 kann daher nur

---

Maier, Bisping z. St.) für die richtigere; ein genaueres Eingehen auf den Zusammenhang der Stelle und namentlich auf die einschlägigen Erörterungen der neuern Protestanten überzeugt aber leicht vom Gegentheil.

[1]) Die Einen verstehen unter θυσιαστήριον geradezu die mensa eucharistica (1. Cor. 10, 21.), während die Andern, zahlreicheren darunter das Kreuz verstehen; auf ihm, als dem Altar des Neuen Bundes sei Christus als Opfer geschlachtet worden und wenn wir Christi Leib in der Eucharistie genießen, so sei das ein Essen vom Altare des Kreuzes her. Zufolge der letzteren Auffassung würde bei der eucharistischen Feier nur das Opfermahl wiederholt, nicht auch der Opferact, und hätten wir Myriaden von Opfermahlzeiten ohne eine ihnen unmittelbar vorausgehende Opferhandlung; wie unhaltbar diese Ansicht sei, wurde schon oben S. 225—26 dargethan.

[2]) Ihr zufolge wäre der kurze Sinn von V. 10: Für uns Christen, die wir als solche Priester am himmlischen Zelte sind, gibt es kein Opferessen, kein Opfermahl; denn das am Kreuzesaltar gebrachte Opfer ist Erfüllung des Sühnefest-Sündopfers, und diesem entsprach kein Opfermahl, auch nicht einmal ein solches für die Priester. — Auf den Personwechsel (ἔχομεν — ἔχουσι), der auf verschiedene Subjecte deutet, kein großes Gewicht legend, betonen wir aber um so mehr Folgendes: 1) Obiger Auffassung zufolge hätte der Verfasser des Hebräerbriefes mit dürren Worten gelehrt, dem neutestamentlichen Opfer entspreche kein leiblich genießbares Opfermahl, hätte also die Eucharistie, hätte wenigstens ihren Opfermahl-Charakter geläugnet, was im Hinblick auf I. Cor. 10, 21 unglaublich ist. Die Ausrede, hier komme Christi Opfer nur als Erfüllung des Versöhnungstag-

sein: wir Christen brauchen die jüdischen Opferspeisen (Fleisch, verschiedene Arten von Kuchen; *βρώματα*), von deren Genuß euch (Judenchristen) die levitischen Priester ausschließen wollen, ganz und gar nicht; wir haben ein eigenes Opfermahl, von dem hinwiederum die jüdischen Priester ausgeschlossen sind. Was der Verfasser für ein Opfermahl im Sinne habe, konnte keinem Christen, der je am eucharistischen Mahle Theil genommen hatte, zweifelhaft bleiben. Fraglich kann nur noch sein, ob *θυσιαστήριον* auf das Kreuz Christi zu deuten oder ob es Bezeichnung der mensa eucharistica sei. Im ersteren Falle erschiene das eucharistische Mahl wohl auch als Opfermahl, aber als ein solches, welchem nicht jederzeit auch Opferhandlung vorausgeht, und gäbe es Myriaden von Opfermahlzeiten ohne einen ihnen unmittelbar vorausgehenden Opferact; — wie unhaltbar das sei, haben wir bereits in Nro. 3 dieses Paragraphen dargethan. Und abgesehen von den dortselbst angeführten Gründen, steht für jeden, welcher einen Begriff von Opfermahlzeit hat, schon von vornherein zu erwarten, daß der Altar, auf welchem die Opferspeise ihre Weihe erhielt, in nächster sinnenfälliger Nähe der Genießenden sich befinde; denn die Laien hielten ihre Opfermahlzeiten regelmäßig (Deut. 12, 7. 17 ff.) an der Stiftshütte, wo auch der Altar stand. Faßte man die Eucharistie als Opfermahl auf, so mußte man consequent auch die Stätte, über welcher sie confizirt wurde, auf welcher sie ihre

---

Sündopfers in Betracht, und als solches habe es kein Opfermahl, wohl aber als Erfüllung des Paschaopfers (Kurtz), ist nichtig; Christi eines Opfer ist Erfüllung aller Arten blutiger Opfer zumal, und hat daher als Sündopfer so gut wie als Paschaopfer sein Opfermahl. 2) Judenchristen gegenüber, die bei *σκηνή* doch zunächst — zumal in Rücksicht auf V. 9 — an die mosaische Cultstätte denken mußten, hätte der Verfasser jedenfalls dem *σκηνή* das Prädicat *ἀληθινή* (8, 2) oder *μείζων* (9, 11) beigeben müssen, wenn er sie auf das „himmlische Zelt" hinweisen wollte. Uebrigens sind die Christen auf Erden keineswegs und in keinem Sinne Priester am himmlischen Zelt; Priester (*λειτουργός* — *λατρεύων*) dieses Zeltes ist nach dem klaren Wortlaut des Hebräerbriefes (8, 1—4. 9, 24.) Christus und nur er. Die „Berechtigung und Verpflichtung der Christen, zu Gott zu nahen," in Kraft des Blutes Christi in das himmlische Zelt einzugehen, konnte der Verfasser unmöglich als „*λατρεύειν τῇ σκηνῇ*" bezeichnen; nach 8, 5 zu urtheilen dachte er an spezifisch priesterlichen Dienst, welcher in der *σκηνή* ausgeübt wird, die eben darum auch einen Altar in sich beschließen muß, während Kurtz und die Anhänger der von ihm vertheidigten Ansicht des *θυσιαστήριον* außer die *σκηνή* hinaus, auf die Erde verlegen.

Weihe erhielt, von welcher her (ἐξ οὗ) man sie empfing und genoß, als Altar ansehen; diese Stätte war aber die im gottesdienstlichen Raume befindliche τράπεζα κυρίου (I. Cor. 10, 21.). Gibt man einmal zu, Hebr. 13, 10 sei von der Eucharistie die Rede — wie das φαγεῖν im Zusammenhange mit V. 9 gebieterisch fordert — und zwar von der Eucharistie als einem Opfermahl, dann muß man consequent unter θυσιαστήριον die Stätte verstehen, auf welcher die eucharistische Mahlzeit consizirt wurde und es als gleichbedeutend mit dem Paulinischen τράπεζα κυρίου betrachten; alles Andere ist Halbheit. — Bekanntlich hat schon der heilige Ignatius (ad Philad. 4. ad Trall. 7. ad Ephes. 5. ad Magnes. 7.) die mensa eucharistica ganz unzweideutig als θυσιαστήριον, als Opferaltar bezeichnet; warum will man es nun gar so auffallend finden, wenn schon einige Jahrzehnte früher der Verfasser des Hebräerbriefes ein Gleiches gethan, zumal schon im Alten Testamente die Begriffe „Altar" und „Tisch Jehovah's" synonym gebraucht sind (Ezech. 41, 22. Malach. 1, 7. 12.)? Es ließe sich nicht erklären, wie Ignatius dazu gekommen, statt des Paulinischen mensa Domini durchweg θυσιαστήριον zu gebrauchen, wenn man noch kurz vorher, in der Apostelzeit nämlich, unter θυσιαστήριον das Kreuz des Erlösers verstanden hätte. Der constante Sprachgebrauch des heiligen Ignatius lehnte sicherlich an Hebr. 13, 10 an, und kann als ältester Commentar dieser Stelle gelten. Wenn wir sodann bei den nachfolgenden Vätern die Stätte, über welcher die Eucharistie consizirt wurde, bald als θυσιαστήριον (altare) bald als τράπεζα κυρίου (mensa Domini) bezeichnet finden, so liegt auch darin ein Beweis, daß man schon in altchristlicher Zeit das θυσιαστήριον Hebr. 13, 10 als synonym mit τράπεζα κυρίου (I. Cor. 10, 21.) betrachtete.

Steht nun aber fest, daß Hebr. 13, 10 die Stätte, über welcher das eucharistische Mahl durch das Aussprechen der vom Herrn festgesetzten Worte bereitet wurde, Altar heißt, dann kann es auch keinem vernünftigen Zweifel mehr unterliegen, daß der Verfasser des Hebräerbriefes die Bereitung der Eucharistie d. i. den Consecrationsact als Opferact angesehen und an der eucharistischen Feier zweierlei stark unterschieden habe, das θύειν auf dem Altare und das φαγεῖν vom Altare her nach vorausgegangenem θύειν.

Unserer Auffassung des fraglichen V. 10 sollen die nachfolgenden Verse 11 und 12, namentlich das γάρ in V. 11. im Wege stehen;

allein dem ist nicht so. In V. 11—12 begründet der Verfasser ganz einfach, warum die jüdischen Priester[1]) vom christlichen Opfermahl ausgeschlossen seien; deßhalb, weil sie,[2]) einen alttestamentlichen Typus erfüllend, Jesum aus ihrer Mitte verstossen, und dadurch sich von ihm, von aller Gemeinschaft mit ihm losgesagt haben. Darum (τοίνυν) und im Hinblicke auf Jesus, ihr Vorbild, sollten auch die Christen von den jüdischen Priestern sich freudig excommuniciren lassen, gerne die Schmach der Verstoßung mit Jesus theilen.

Man hat versucht,[3]) den Zusammenhang zwischen V. 10 u. 11 folgendermassen sich zu vermitteln: die jüdischen Priester haben an unserem Opfermahl keinen Antheil; denn bei den Sündopfern, deren Blut in's Heilige kam, wurde Alles verbrannt, gab es also auch für die Priester kein Opfermahl (V. 11); Christus aber ist als Erfüllung dieser Art von Sündopfer gestorben, darum kann an sein Opfer auch kein Opfermahl für die jüdischen Priester sich anschließen. — Diese Auffassung ist aber sicherlich unhaltbar; denn der Verfasser betont keineswegs primär das „Alles Verbrennen" und respective das Wegfallen des Opfermahles, sondern offenbar (V. 13) das ἔξω παρεμβολῆς; weiter ergäbe sich bei obiger Auffassung des Zusammenhanges consequent nicht bloß Wegfall des Opfermahles für die jüdischen Priester, sondern auch für die sämmtlichen Christen; denn wenn Alles verbrannt und das Allesverbrennen in einem Zusammenhang, wo von Ausfall des Opfermahles die Rede ist, als das spezifisch typische betont wird, dann resultirt nothwendig der gänzliche Mangel des Opfermahles; hierin haben Kurtz zur Stelle und seine Vorgänger ganz richtig geurtheilt.

6. Unsere Erörterung über die Existenz des eucharistischen Opfers abschließend, glauben wir mit vollster Zuversicht behaupten zu dürfen, der Opfercharakter der Eucharistie lasse sich schon aus den Schriften des Neuen Testamentes zumal aus dem Einsetzungsberichte ganz schla-

---

[1]) Auf diese ist wohl deßhalb speziell Rücksicht genommen, weil sie, als Handhaber der Tempeldisciplin es waren, welche die Judenchristen excommunicirten, von der Theilnahme an den jüdischen Opfermahlzeiten ausschlossen.

[2]) Bekanntlich werden in den heiligen Evangelien immer Hohepriester und Oberpriester als Haupturfächer der Kreuzigung Jesu eingeführt.

[3]) Vgl. Maier z. St. und meine „Opferlehre des Hebräerbriefes" Seite 27.

gend begründen. Wo möglich noch schlagender ist der Beweis aus der Tradition,[1]) welchen zu führen aber nicht in unserer Aufgabe liegt. Uns übrigt nur noch, genauer zu bestimmen, worin das Wesen des eucharistischen Opfers gelegen sei.

§. 32.

Das Wesen des eucharistischen Opfers.

1. Hatten die sogenannten Reformatoren den Begriff des Opfers überhaupt völlig verflacht und dem Abendmahle insbesondere den Opfercharakter gänzlich abgesprochen,[2]) so ist man dagegen in neuester Zeit unter den Protestanten vielfach zur Einsicht gelangt, daß die Abendmahlsfeier schon seit den Tagen der Apostel keineswegs bloß Communion sondern auch Opfer gewesen sei und hat es geradezu als eine Schädigung des Gottesdienstes bezeichnet, daß der orthodoxe Protestantismus das Abendmahls-Opfer fallen ließ; „denn wo der Opfergedanke in den Hintergrund trete, da erbleiche auch das Verständniß für den Cult, dessen Seele eben das Opfer sei; das Juwel im Cultusschmuck der Kirche sei das Opfer der Eucharistie.“[3]) Das Studium der ältesten Väter und Liturgieen hauptsächlich ist es gewesen, was zu dem Zugeständniß trieb, daß dem katholischen Meßopferbegriff eine Wahrheit zu Grunde liege, daß „die Abendmahls-

---

[1]) Vgl. Döllinger, die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten; 1826. Seit dem Erscheinen dieser gründlichen Monographie sind protestantischerseits über die Opferlehre der ältesten Väter sehr eingehende Untersuchungen (von Höfling, Harnack, Kliefoth, Engelhardt, Kahnis, Steitz, Otto u. A.) angestellt worden, welchen gegenüber eine neue, die betreffenden Väterstellen eingehend behandelnde Monographie eines katholischen Gelehrten sich großes Verdienst erwerben könnte. Von neuern katholischen Autoren sind bezüglich des Traditionsbeweises außer den Dogmatikern Berlage, Franzelin u. A. zu vergleichen: Oswald a. a. O. S. 546 ff. Hergenröther „die heilige Eucharistie als Opfer“ 1868. Westermayer, das Papstthum, Heft 6 und 7.

[2]) Vgl. des Näheren Kliefoth, liturgische Abhandlungen, Band VII. Seite 54 ff.

[3]) Otto, das Abendmahlsopfer der alten Kirche; S. 88. 96; vgl. dazu meine Recension dieser Schrift im Bonner theologischen Literaturblatt, Jahrg. 1869. Seite 263 ff.

handlung eine sacramentlische Opferhandlung“[1]) und daß es eine Albernheit sei, das Wort „Opfer“ gar nicht mehr zulassen zu wollen und hinter jedem Gebrauch desselben Katholicismus zu wittern[2]). Wenn man sich übrigens des Näheren zusieht, was die „neulutherischen, dem römischen Kirchenthum zustrebenden Restauratoren“[3]) unter ihrem „Abendmahlsopfer“ oder „eucharistischen Opfer“ verstehen, so überzeugt man sich sofort, daß sie im Wesentlichen über die einschlägigen Anschauungen der älteren Reformatoren sich nicht erhoben, über ein lediglich subjectives (von den Verschiedenen verschieden bestimmtes) Opfer der Gemeinde hinauszukommen nicht vermocht haben. Wiewohl festhaltend, daß Christus schon vor und außer dem Genuße (consubstantiationsweise) in Mitten der Gemeinde sacramental gegenwärtig sei, verwahren sie sich doch gegen jede oblatio corporis Christi, nicht bloß gegen Darbringung des sacramentalen Leibes Christi zum Zweck der Sühne, sondern auch gegen eine solche Darbringung behufs intensiveren Lobens, Dankens und Bittens; nur sich und vom Ihrigen opfert die Gemeinde, und der Geistliche ist im Opferacte nur Stellvertreter der opfernden Gemeinde. (Kliefoth a. a. O. VII. S. 103).

Noch mehr als die „Neulutheraner“ betonen die Irvingianer den Opfercharakter der Eucharistie. Zwar haben auch sie kein spezielles Priesterthum im Sinne des Katholicismus, kein Priesterthum in der Kirche, sondern nur ein Priesterthum der Kirche, die als „Leib Christi“ in ihrer Gesammtheit priesterlichen Charakter hat. Uebrigens kann doch nicht jeder Gläubige die Eucharistie consiziren und das eucharistische Opfer darbringen, denn der organische Leib Christi hat verschiedene Glieder, darunter auch solche, die eigens dazu bestimmt und qualifizirt sind,[4]) das Opfer der Eucharistie zu feiern. Bei dieser Feier sind sie aber ja nicht „Stellvertreter Christi,“ des himmlischen Hohenpriesters, sondern nur die zur Opferdarbringung

---

[1]) Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter; S. XXX.

[2]) Kliefoth a. a. O. Bd. IV. S. 205.

[3]) So nennt der bekannte Dr. Schenkel die betreffenden Theologen.

[4]) Vgl. den Priesterweih-Ritus der Irvingianer in dem Buche: „Die Liturgie nebst andern gottesdienstlichen Handlungen der (wahren) Kirche;“ Basel, bei Felix Schneider; dieser Ritus ist ganz dem katholischen Priesterweihritus nachgebildet.

bestimmten und geweihten Hände der Gemeinde als des priesterlichen Leibes Christi.

Gleichwie die irvingianischen Priester nicht Stellvertreter Christi sind, so ist consequent auch ihr eucharistisches Opfer nichts weniger, als Opfer Christi, welches in keiner Weise wiederholt werden könne,[1]) sondern ist zuletzt lediglich Opfer der Gemeinde. Vom eucharistischen Opfer der „Neulutheraner" unterscheidet es sich aber spezifisch dadurch, daß es nicht bloß Oblation von Gebeten, Danksagungen und etwa noch von materiellen Gaben,[2]) sondern in höchster Instanz Opfer, d. i. Darbringung des Fleisches und Blutes Christi ist. Dieses nimmt der Priester nach der Consecration, und alle subjectiven Opfer der Gemeinde zu geistiger Einheit damit zusammenschließend bietet er es in kniefälligem[3]) Gebete der göttlichen Majestät als Opfer der Gemeinde dar; „wir bringen dir dar dieses vernünftige und unblutige Opfer, das heilige Brod des ewigen Lebens und den Kelch des ewigen Heiles. Blicke gnädig herab auf dieselben und nimm sie an auf deinem Altare, vor deinem herrlichen hohen Throne im Himmel!" — Auf die Trennung der Gestalten wird in der irvingianischen Opfertheorie kein Gewicht gelegt, sie erscheint als nuda commemoratio mortis Domini, und der Sühnecharakter des Abendmahlsopfers ist auf's entschiedenste in Abrede gestellt, nur der Dank- und Bittopfercharakter wird anerkannt.[4])

---

[1]) „Was auch das Opfer der Kirche immer sein mag, eine Wiederholung oder Erneuerung des Opfertodes Christi in irgend einer Weise kann es nicht sein; die Ansicht von einer Wiederholung oder Erneuerung des Opfertodes Jesu ist durchaus unvereinbar mit der Lehre der Apostel, ja derselben geradezu widersprechend." — Vgl. das (von H. Thiersch verfaßte) Schriftchen: „Die Darbringung der heiligen Eucharistie;" Frankfurt 1852. S. 19.

[2]) Denn die Irvingianer haben Naturaloblationen von Zehenten, Erstlingen u. s. w.

[3]) Nach vollzogener Consecration kniet der Celebrant vor dem Altare und bleibt gleich der Gemeinde bis zur Communion knieen, schon durch solche Stellung ausdrückend, daß er nicht als Stellvertreter Christi, sondern als Repräsentant der Gemeinde thätig und daß die oblatio corporis Christi als Gabe der Gemeinde aufzufassen sei.

[4]) Zur näheren Orientirung über Liturgie und Opferlehre der Irvingianer verweise ich auf meine deßbezügliche Abhandlung im Augsburger Pastoralblatt, Jahrg. 1862. S. 81 ff.

Das in Kürze Angedeutete dürfte hinreichen, um ersehen zu lassen, daß Alles davon abhänge, wie man den Begriff des „eucharistischen Opfers" näher faßt und daß man durch einfache und allgemein gehaltene Anerkennung des Opfercharakters der Eucharistie keineswegs dem katholischen Dogma schon genüge. Auch die irvingianische Opfertheorie, so anziehend sie auf den ersten Blick erscheint, genügt dem katholischen Dogma nicht, welches ja lehrt, die Eucharistie sei „verum et proprium sacrificium, sei ein und dasselbe mit dem Kreuzesopfer — una eademque hostia, sola offerendi ratione diversa — und eben deßhalb in Wahrheit und allererst Sühnopfer, keineswegs eine „nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti" sondern die sühnekräftige Repräsentation des Golgothaopfers. Nicht die Gemeinde ist es nach katholischer Lehre, welche primär das eucharistische Opfer darbringt, sondern Christus selber, welcher unter den Gestalten von Brod und Wein sich, sein Fleisch und Blut opfert, und zwar „ministerio sacerdotum." Diese Priester sind auch nicht bloß die Hände der priesterlichen Gemeinde, sondern Stellvertreter Christi des einen, gottmenschlichen Hohenpriesters, eingetreten in sein Priesterthum, das er einst am Kreuze verwaltete und droben im Himmel fort und fort bethätiget. — Eine Opfertheorie, welche dem vom Tridentinum[1]) mit Meisterschaft formulirten katholischen Dogma in allweg entsprechen will, muß festhalten, daß die Eucharistie Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes, ferner daß dieses eucharistische Opfer mit dem Kreuzesopfer wesentlich identisch, daß es gleich diesem wahrhaftiges Sühnopfer, das eigentliche Subject und Object desselben Christus und daß der opfernde Priester sichtbarer Stellvertreter und Minister des unsichtbar unter Brod- und Weingestalt sich opfernden Gottmenschen sei.[2]) Diese Grundmomente des katholischen Begriffes vom neu-

[1]) Sess. 22. de sacrif. missae cap. I. II. can. I—IV.

[2]) Schon aus dem Gesagten vermag der Leser unschwer zu beurtheilen, wie sehr man irre, wenn man meint (Perrone, Dieringer u. A.), sobald die Akatholiken die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie annähmen, hätten sie eo ipso auch schon die katholische Meßopferlehre. Wie falsch diese Annahme sei, zeigt sich handgreiflich an den Irvingianern. Nicht weniger constitutiv für den katholischen Opferbegriff, als die reale Gegenwart Christi in Form der Trennung (forma sacrificii) ist das mittlerische, Christum repräsentirende Priesterthum und ist der Sühnecharakter. Nicht umsonst verwahren sich alle Außerkirchlichen

testamentlichen Opfer sollen im Nachfolgenden etwas näher in Betracht gezogen werden.

2. Wahrhaftiges Opfer, oder Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes also ist nach katholischer Lehre die Eucharistie. Wie schon oben (S. 3—5.) dargethan und im Verlauf wiederholt betont wurde, ist für das Opfer im eigentlichen Sinn die Destructio wesentlich. Bei den vorchristlichen Opfern vollzog sie sich als Zerstörung lebender Opferobjecte durch Tödtung (mactatio), oder als Zerstörung lebloser Opferobjecte in der Regel durch Verbrennen im Opferfeuer; beim Kreuzesopfer lag sie in der Vergießung des Blutes, in dessen Trennung vom Leibe, worin die Destruction des Lebens sich vollzog. Wo eine Destruction sich nicht findet, wo das betreffende Weiheobject in keiner Weise real destruirt wird, da ist kein wahres, eigentliches Opfer, da ist höchstens eine Oblation.[1])

3. An dem Kanon von der Nothwendigkeit einer Destruction für jegliches Opfer unerschütterlich festhaltend müssen wir allererst die Ansicht jener Theologen als unhaltbar zurückweisen, welche bei der Eucharistie die eigentliche Opferhandlung in das Sprechen der Oblationsgebete nach der Consecration setzen.[2]) Was der Priester nach der Consecration in den betreffenden Gebeten vollzieht, ist Oblation, nicht Sacrificium, ist nicht actus sacrificialis und zwar aus dem einfachen Grunde, weil hiebei keinerlei Destructio statt findet. Diese vollzieht sich wie wir sehen werden in der Consecration, mit deren Beendigung auch das Opfer wesentlich schon vollbracht ist. Das auf dem Altare gesetzte Opfer, das in der Consecration gegenwärtig gewordene Opferfleisch und Opferblut bietet sodann der Priester als sichtbarer Stellvertreter Christi des auf dem Altar unsichtbar sich

---

ohne Unterschied so sehr gegen ein mittlerisches Priesterthum und gegen ein sühnendes Opfer; die beiden letztgenannten Momente sind besonders distinctiv.

[1]) Verum sacrificium postulat essentialiter mactationem vel immutationem aliquam realem hostiae aut rei oblatae, sine qua non minus repugnat verum et proprium sacrificium sensibile et prout a simplice oblatione distinctum, quam hominem adstruere absque praedicato rationabilitatis. Cienfuegos vita abscond. pag. 326. Cf. Lugo de Eucharistia disput. 19. sect. 1.

[2]) Vgl. das Gebet „nos servi tui et plebs tua offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, . . . panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae."

opfernden Hohenpriesters sowie auch als Repräsentant der Kirche und der anwesenden Gemeinde dem himmlischen Vater an zur Sühne, zum Danke, zur Bitte; er vereinigt mit dem gottmenschlichen Opfer die subjectiven Opfer der Gemeinde, damit dieselben im Zusammenschluß mit dem Opfer des Hauptes um so gewisser Gott wohlgefällig seien.[1])

4. Die Nothwendigkeit einer Destructio als forma sacrificii festhaltend haben andere Theologen das Wesen des eucharistischen Opfers in der Communion finden, diese wenigstens als einen der wesentlichen Bestandtheile des Opferactes betrachtet wissen wollen. Allein Opfer und Opfermahl können doch nicht in eins zusammenfallen, oder der Opferact (destructio) gar erst auf das Opfermahl folgen, wie dieß der Fall wäre, wenn in der Destruction der eucharistischen Gestalten mittelst Sumtion die actio sacrificialis gelegen wäre. Auch berührt die in Rede stehende Destruction nicht das eigentliche Object des eucharistischen Opfers, Christum, sein Fleisch und Blut, sondern lediglich deren sacramentale Gestalten, während die destructio sacrifica doch offenbar am Wesen des Opferobjectes, und nicht bloß an Accidentien desselben sich vollziehen, es in seinem Innersten berühren muß. Mit vollstem Recht hält die sententia communis der Theologen dermalen fest, daß die Communion (auch die des Celebranten) nicht de essentia sacrificii sei, sondern nur zu dessen Integrität gehöre.

5. Die allermeisten Theologen setzen das Wesen des eucharistischen Opfers in die Consecration, gehen aber im Einzelnen wieder weit

---

[1]) Auf diese mit Christi Opfer sich zusammenschließenden Opfer der Gläubigen und respective auf Christi Fleisch und Blut, sofern es die Kirche und deren Gläubige Gott darbringen, sofern es unsere Oblation ist, bezieht sich das Gebet: Supra quae propitio und das jube haec perferri per manus sancti angeli in sublime altare; — an und für sich ist Christi Opferfleisch und Opferblut absolut gottwohlgefällig; aber als unsere Oblation wird es ihm erst wohlgefällig, wenn unsere Stimmung eine solche ist, wie die Abels, Abrahams und Melchizedeks gewesen; ist sie das, dann läßt er unsere Oblation durch den Schutzengel der Kirche (Michael) auf den himmlischen Altar, vor sein Angesicht bringen, nimmt sie gnädig auf. Den geistreichen Versuch, in dem Supplices te rogamus die Epiklese der römischen Kirche nachzuweisen (Hoppe, in modifizirter Form Scheeben), kann ich nicht als geglückt erachten; eingehendere Studien haben mich von seiner Unhaltbarkeit vollüberzeugt; leider kann ich hier auf diesen interessanten Gegenstand nicht näher eingehen.

auseinander, je nachdem sie die für das Opfer wesentliche Destruction im Consecrationsacte verschieden bestimmen.

Manche wollten diese Destruction in der Transsubstantiation finden. In dieser werden, so argumentiren sie, die Substanzen des Brodes und Weines als solche destruirt, werden — wenn auch nicht vernichtet — so doch in eine andere Daseinsform hinaufgehoben, ähnlich wie bei dem vorchristlichen Opfer die Opferstücke durch das heilige Feuer destruirt, respective in eine andere, geistigere Daseinsform („süßer Wohlgeruch vor dem Herrn") emporgehoben wurden. — Was schon Vasquez, Bellarmin, Lugo, Cienfuegos u. A. gegen diese Ansicht ausführlich geltend machten, das betont neuestens auch Scheeben,[1]) nämlich daß nicht das Brod und der Wein es seien, was in der heiligen Messe geopfert werde, sondern Christus, sein Fleisch und Blut, und daß eben deßhalb eine Immutation respective Destruction von Brod und Wein, die ja das eigentliche Opferobject nicht unmittelbar berühre, unmöglich die das Wesen des eucharistischen Opfers constituirende Destruction sein könne. Um so auffallender ist es, daß Scheeben schließlich doch zu dem Resultat gelangt, die Transsubstantiation constituire formell die beim eucharistischen Opfer nothwendige Opferhandlung (S. 488). Zwar meint er sich von den früheren Theologen, welche die Opfer-Destruction in der Transsubstantiation erblickten, wesentlich zu unterscheiden; allein wenn ich seine dießbezügliche, höchst dunkle Deduction richtig verstehe, so bleibt schließlich doch nichts übrig, was real immutirt würde, als Brod und Wein; denn an der eigentlichen Opfergabe, dem eucharistischen Christus, wird nach Scheeben keinerlei Immutation vollzogen,[2]) und die Kirche, die Gläubigen, deren Leiber im Brode repräsentirt sein, und in der Consecration dieses ihres Repräsentanten an Gott hingegeben werden sollen, werden gleichfalls in keinem Sinne real immutirt; die Intention aber, welche etwa die Gläubigen bei der Wandlung erwecken könnten, auch ihrerseits und mehr und mehr in Christus transmutirt, in sein himmlisches Wesen hinaufgehoben und verklärt werden zu wollen, wird man doch wohl nicht als Act realer Opferdestruction betrachten können.

6. Da nach dem klaren Wortlaut des Tridentinum bei der eucha-

[1]) Mysterien des Christenthums S. 487.

[2]) Vgl. S. 491. Wie kann aber hiernach die Eucharistie noch Opfer Christi heißen und mit dem Kreuzesopfer identisch sein, wie das Tridentinum es lehrt?

ristischen Feier Christus wie Opferer so auch Opferobject ist, so muß selbstverständlich die für das Opfer wesentliche Destruction oder Immutation sich an ihm vollziehen und darf eben deßhalb weder in der Destruction der Brod- und Weinsubstanz noch in der Destruction der Brod- und Weins-Gestalten gesucht werden. Wie aber soll der verherrlichte Christus, der nimmer sterben kann, der gestern und heute und ewig derselbe ist, einer Immutation oder gar einer Destruction unterliegen können? Das ist die große Schwierigkeit in der Lehre vom Wesen des eucharistischen Opfers. Worin beim Kreuzesopfer die das Wesen des Opfers constituirende Destruction, der eigentliche actus sacrificialis gelegen war, ist nicht zweifelhaft; wie bei den alttestamentlichen Opfern die Vergießung des Blutes als Hingabe des Lebens in den Tod das Centrum der ganzen Opferhandlung bildete, so auch beim Opfer auf Golgotha; sein Blut vergießend destruirte der Heiland sein Leben, gab es in den Tod hin, und hierin vollbrachte er endgiltig und central das eine, welterlösende Opfer; sein freiwilliges Blutvergießen zum Tode war der eigentliche actus sacrificii, die Trennung seines Blutes vom Leibe die wesentliche äußere Opferform. — Daß bei der eucharistischen Feier von einer solchen Immutation, Destruction oder Immolation nicht die Rede sein könne, ist, abgesehen von den klaren Aussprüchen des Hebräerbriefes, selbstverständlich; und doch soll das eucharistische Opfer mit dem Kreuzopfer nach unzweideutiger Kirchenlehre identisch sein! Nicht irgendwie immutirt und respective destruirt soll also Christus in der Eucharistie werden, sondern wesentlich so wie einst am Kreuze, denn sonst besteht, da ja gerade die Immutation bei jeglichem Opfer das Charakteristische ist, keine Wesensidentität.

Daß wir hier vor unlöslichen Schwierigkeiten, vor einem der centralsten Mysterien stehen, ist klar; und eben deßhalb darf es nicht befremden, daß die katholischen Theologen, welche diese Schwierigkeiten nach Möglichkeit zu lösen suchten, in diesen ihren Versuchen ziemlich weit auseinander gehen; die Kirche hat ihnen hierin den freiesten Spielraum gelassen und ihre Erklärungen bezüglich der im Consecrationsacte sich vollziehenden Opferimmutation weder approbirt noch reprobirt.

7. Einerseits vollüberzeugt, daß für ein Opfer im eigentlichen Sinne die Destruction nothwendig sei und andererseits nicht im Stande, an der Eucharistie eine den auf dem Altare gegenwärtigen Gottmenschen berührende reale Destruction, welche mit der am Kreuze

vollzogenen identisch wäre, nachzuweisen, hat Vasquez[1]) einen Ausweg gesucht, auf welchem ihm bis in die neueste Zeit herein viele und angesehene Theologen gefolgt sind. Er unterschied zwischen Sacrificium absolutum und sacrificium relativum vel commemorativum, und behauptete, nur für das erstere sei reale Destruction erforderlich, nicht aber auch für das letztere; denn die Destruction sei beim Opfer nur wesentlich, um die absolute Herrschaft Gottes über Leben und Tod darzustellen; diese Darstellung (denotatio) sei aber beim Sacrificium relativum vel commemorativum schon dadurch gegeben, daß jenes betreffende Opfer, bei welchem reale Destruction stattgefunden hatte, repräsentirt werde. In unserem fraglichen Falle sei das Kreuzopfer Sacrificium absolutum, dessen wesentliche Destruction in der Trennung des Blutes vom Leibe sich vollzogen habe; die Eucharistie sei in Rücksicht auf das Kreuzesopfer Sacrificium relativum vel commemorativum (hoc facite in meam commemorationem) und aus diesem Grund eine reale Destruction für dasselbe nicht nothwendig, vielmehr die in der gesonderten Setzung des Fleisches und Blutes Christi gelegene Darstellung der am Kreuze geschehenen Destruction zur Constituirung des Opfers hinreichend. Um dem Vorwurf zu begegnen, nach dieser Theorie reduzire sich der Opfercharakter der Eucharistie auf eine nuda commemoratio mortis Domini, betont Vasquez gar sehr die Nothwendigkeit der realen, persönlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie; eben weil der am Kreuze Geopferte selber, weil sein am Kreuze geopfertes Fleisch und Blut auf dem Altar zugegen seien, könne die Eucharistie, obschon im Consecrationsact keine reale Immutation am Opferobject vorgehe, durchaus nicht als nuda commemoratio mortis domini erklärt werden.

Am gründlichsten und eingehendsten wurde die Theorie des Vasquez von Lugo und von dem Cardinal Cienfuegos (a. a. O. S. 328 ff.) widerlegt, welcher letztere sie geradezu als gegen das Tridentinum verstoßend bezeichnet.[2]) Das ist sie aber sicherlich nicht, wie schon

---

[1]) Comment. in s. Thom. 3. part. disput. 222.

[2]) „Concilium proscribit dicentes, sacrificium altaris esse nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti. Sed opinio Vasquezii et sequacium contendit, juge sacrificium nudam esse commemorationem sacrificii cruenti, tametsi eo ipso sit verum sacrificium, per hoc solum, quod sit pure nudeque commemorativum sacrificii crucis, licet nihil aliud exerceat

daraus erhellt, daß bis in die jüngste Zeit herab angesehene Theologen sie vertreten konnten, ohne darob auch nur die geringste Beanstandung zu erfahren. Bekanntlich ist die Opfertheorie, welche Perrone in seiner Dogmatik vorträgt, ganz die des Vasquez; auch Döllinger scheint ihr zu huldigen, wenigstens deuten mehrere Stellen seiner schönen Erörterung über das eucharistische Opfer in „Christenthum und Kirche" (Nro. 144 ff.) darauf hin,[1]) und wenn man streng interpretirt, reduziren sich auch die Theorieen vom eucharistischen Opfer bei Dieringer, Berlage und Oswald[2]) zuletzt und im Wesentlichen auf die Theorie des Vasquez; ihr huldigen bewußt oder unbewußt auch alle diejenigen Theologen, deren Argumentation ungefähr folgende ist: in der Consecration wird Christus auf dem Altare gegenwärtig, und zwar als der am Kreuz Geopferte; sein Fleisch ist das am Kreuze geopferte, sein Blut das am Kreuze vergossene, daran mahnt uns die Doppelheit der Consecration; mithin ist Christus als Opfer, weil als Object des Kreuzopfers zugegen und damit der Opfercharakter der Eucharistie von selbst gegeben. — Aber wie steht es, so muß man fragen, mit dem actus sacrificii? nicht bloß um ein „immolatum" handelt es sich beim Opfer, sondern allererst um die immolatio; sonst müßte man sagen, wenn consecrirte Hostien und der consecrirte Kelch mit einander im Tabernakel aufbewahrt würden, das sei eine fortdauernde Opferfeier. — Soll die Eucharistie mit dem Kreuzopfer wahrhaft identisch sein, dann muß bei ihrer Feier auch der Kreuzopferact, der sich als

---

circa praesentem hostiam. Ergo proscripta videtur reipsa in Tridentino;" pag. 331.

[1]) So z. B. wenn es heißt: „nicht eine neue Immolation findet statt, sondern jene einmalige auf Golgotha wird nur in symbolischer, die tödtliche Trennung des Leibes und des Blutes versinnbildenden Handlung dem christlichen Volke gezeigt." Uebrigens redet Döllinger auch wieder von einem Acte der Opferbringung Christi im Himmel, dessen irdische Reproduction und Repräsentation das eucharistische Opfer sei; würde dieser Act als mystische Immolation, oder — um mit Cienfuegos zu reden — als immolatio activa in irgend wie entsprechendem Sinn gefaßt, so wäre hiedurch die Theorie des Vasquez schon überwunden. Auch die Darbringung (Oblation, nicht Sacrificium) des in der Consecration gegenwärtig gewordenen Opfers Seitens der Gemeinde im engsten Anschluß an ihr opferndes Haupt wird in der erwähnten Ausführung Döllingers mit Recht sehr betont.

[2]) Vgl. Katholik, Jahrg. 1868. II. S. 274 f.

destructio vitae vollzog, seinem Wesen nach präsent sein, repräsentirt, reproducirt werden. Wer nicht festhält, daß bei jeder Consecration ein actus immolationis und respective exinanitionis sich vollzieht, der steht im Wesentlichen auf dem Standpuncte des Vasquez.

Es würde zu weit führen, wollten wir auch nur in Kürze all' die Argumente reproduziren, welche namentlich von Lugo, Cienfuegos, neuestens von Franzelin gegen die Theorie des Vasquez geltend gemacht wurden. Der Grundirrthum des Vasquez scheint mir darin zu liegen, daß er gleich den meisten Scholastikern in der Opferdestruction lediglich ein signum, eine nota der Oberherrlichkeit Gottes über Leben und Tod erblickt; solch' ein signum kann (beim sacrificium relativum) allerdings ohne Schädigung des Wesens wegfallen, respective durch ein anderes signum ersetzt werden. Hätte Vasquez die Opferdestruction als das angesehen, was sie in Wahrheit ist, als die eigentliche Opferthat, als den realen Vollzug jener Abstinenz (vom Leben in der Tödtung, von Genuß- und Besitzobjecten im Opferbrand), welche das Wesen des Opfers ausmacht, so würde er nie auf den Gedanken gekommen sein, daß die Opferdestruction fehlen und doch ein wahres Opfer bestehen könne.

8. Ein gewisser Fortschritt war darin gelegen, daß viele Theologen, darunter Lessius, erkannten, die actio in rem dürfe auch beim eucharistischen Opfer nicht fehlen, auch bei diesem müsse eine Destruction am Opferobjecte als actio sacrificativa statt finden. [1]) Sie glaubten dieselbe in der durch das Aussprechen der Consecrationsworte bewirkten mystischen Trennung des Fleisches vom Blute gefunden zu haben. [2]) Die Consecrationsworte, so argumentirte man, zielen darauf ab und haben in sich die Kraft, den Leib Christi getrennt vom Blute auf dem Altare gegenwärtig zu setzen, und wenn

---

[1]) Cienfuegos sagt von dieser Theorie: „vulgaris adeo facta est, ut vix evolvatur tractatus aliquis de ineffabili altaris sacrificio absque illius philosophandi modo“ (a. a. O. S. 339).

[2]) De perfect. divin. lib. 12. c. 13. n. 97 sagt Lessius: „quantum est ex vi verborum fit vera separatio, et sub specie panis solum ponitur corpus non sanguis, sub specie vini solus sanguis non corpus; et hoc sufficit ad rationem hujus sacrificii, tum ut sit verum sacrificium — fit enim circa hostiam, dum sic ponitur, sufficiens mutatio, qua protestemur Deum habere supremam in vitam potestatem — tum ut sit sacrificium commemorativum repraesentans nobis sacrificium crucis et mortem Domini.“

nicht der Zustand der Glorification dieser Trennung hinderlich im Wege stünde, so würden sie die wirkliche Trennung des Blutes vom Leibe, die Vergießung des Blutes und somit die Immolation in forma sacrificii cruenti (modo tamen incruento) bewirken. Die Consecrationsworte erscheinen nach dieser Theorie als das Opferschlachtmesser, so im Consecrationsacte an den gegenwärtig werdenden (gewordenen?) Christus behufs Vergießung seines Blutes gelegt wird, intentionaliter und aptitudinaliter diese Blutvergießung auch bewerkstelliget, freilich nicht auch actualiter, weil eben der verherrlichte Christus nicht mehr in Wirklichkeit sterben kann.

Wohl am gründlichsten und eingehendsten hat Cienfuegos (a. a. O. S. 339 ff. vgl. auch Lugo, Disput. 19. n. 61.) die Unhaltbarkeit dieser Theorie nachgewiesen und zugleich dargethan, daß sie strenggenommen von der des Vasquez sich nicht unterscheide; denn auch nach ihr erfolge durch das Aussprechen der Consecrationsworte keine wirkliche Trennung von Fleisch und Blut, werde also keine reale, actuelle Destruction oder Immolation erzielt, sondern lediglich eine symbolische, eine in der Doppelheit der Consecration gelegene commemorative Darstellung der am Kreuze geschehenen wirklichen Trennung. Wenn durch einen Schlachtact, der an sich wohl im Stande wäre, ein vorliegendes Leben zu destruiren, das Lebensblut zu vergießen, wegen obwaltender Hindernisse das betreffende Leben in Wirklichkeit gleichwohl nicht verletzt oder zerstört werde, so könne doch vernünftigerweise nicht von erfolgter Schlachtung, von wirklicher Immolation die Rede sein. Uebrigens, so wird mit Recht weiter eingeworfen, haben die Consecrationsworte nicht einmal an sich die Kraft, fragliche Trennung zu bewirken, vielmehr haben sie nur die Kraft und den Zweck, Jesu Leib unter der Gestalt des Brodes und Jesu Blut unter der Gestalt des Weines so gegenwärtig zu setzen, wie sie im Moment der Consecration in Wirklichkeit (im Himmel) existiren, also den Leib in Verbindung mit dem Blute (der Seele und der Gottheit) und das Blut in Verbindung mit dem Leibe. — In jüngster Zeit hat die in Rede stehende Theorie an Oswald den tüchtigsten Vertreter gefunden, der mit Recht behauptet, zum Begriff des eucharistischen Opfers gehöre eine (Destructions-) Handlung (actio circa rem) „welche den anwesenden Christus affizire." Diese Opferhandlung findet er „in der gesonderten Darstellung des Leibes (Fleisches) und Blutes, in der eucharistischen Sonderung des Blutes vom Leibe,"

wie sie in der Consecration sich vollziehen. In der Consecration werde der lebendige Christus gegenwärtig und im Moment dieser Gegenwärtigsetzung werde auch schon sein Blut eucharistisch vom Leibe gesondert, und eben diese Sonderung sei der Opferact.[1])

Offenbar kommt hier Alles darauf an, wie diese „eucharistische Sonderung" aufgefaßt wird, ob als rein und ausschließlich symbolisch, als pures auf unsere Einbildungskraft („mens nostra") berechnetes Nachbild der wirklichen Trennung des Blutes vom Leibe im Kreuzesopfer, oder aber als realer, das Fleisch und Blut des gegenwärtigen Erlösers wirklich affizirender Vorgang, als wirkliche, wenn auch für uns geheimnißvolle Trennung von Fleisch und Blut. — Daß in der Consecration eine wirkliche Trennung stattfinde, die als solche und für sich[2]) actus sacrificialis sein könnte, hat auch Oswald meines Erachtens nicht nachzuweisen vermocht, sowenig als Lessius und die zahlreichen Anhänger der von diesem vertretenen Opfertheorie. S. 561 äußert Oswald: „Das Wesen der eucharistischen Opferhandlung besteht also darin, daß, indem Brod und Wein, jedes für sich und einzeln consecrirt werden, die Worte der Wandlung an sich eine wirkliche Sonderung des Leibes vom Blute bewerkstelligen würden, wenn nicht die Glorie der Auferstehung jede solche physische Trennung unmöglich machte." Hiernach ist die Trennung in der Consecration keine wirkliche, ist keine destructio actualis und kann eben deßhalb nicht als constitutive Opferhandlung aufgefaßt werden. Es ist auch nicht leicht abzusehen, wie die Lehre von der Einmaligkeit des Lebensopfers Christi und namentlich die Identität des eucharistischen Opfers mit dem Kreuzopfer könnte aufrecht erhalten bleiben, wenn bei jeder Consecration eine reale Trennung von Fleisch und Blut und zwar wesentlich anderer Art als am Kreuze erfolgen würde. Darin hat übrigens Oswald Recht, daß die Trennung in der Consecration nicht ein pures Symbol des Todes Christi sei, wie etwa eine für die Phantasie berechnete Abbildung des apokalyptischen Schlachtlammes; sofern Christus in der Consecration persönlich gegenwärtig wird[3]) und mit ihm die „Wirkung," „die Kraft" des Kreuzopfers, gestaltet

---

[1]) Lehre von den Sacramenten, 3. Aufl. I. S. 559 ff.

[2]) Das heißt ohne einen anderweitigen, wenn auch innern Opferact.

[3]) Dieses Moment hat, wie erinnerlich, auch Vasquez sehr betont.

sich das in der Trennung gelegene Symbol des Todes Christi zu einem gnadenreichen, mystischen, in gewißem Sinne sacramentalen Symbole, aber trotz alledem nicht zu einer Handlung, die als wesentliche Recapitulation des Kreuzopferactes, als Opferhandlung gelten könnte. Oswald hätte noch einen Schritt weiter gehen, mit dem in der Consecration auf dem Altare gegenwärtig werdenden Christus nicht bloß die „Wirkungen" seines Kreuzopfers sollen präsent werden lassen[1]), sondern auch und zwar allererst den Kreuzopferact, wie er von Christus im himmlischen Opfer festgehalten und continuirt wird. In Verbindung mit der zunächst im Innern, im Willen des himmlischen Hohenpriesters sich vollziehenden Opferhandlung gewinnt dann die Trennung der Gestalten erst ihren rechten und vollen Werth, wird sie zur realen Manifestation des in Christi Seele sich vollziehenden Opferactes, und gewinnt sie Bedeutung der äußeren Form des innerlichen Opferactes ohne übrigens eine reale Trennung in dem Sinne zu werden, daß auch nur vi verborum (geschweige denn effectu) das Blut vom Fleische getrennt würde; denn was in sich unmöglich ist, reale Trennung von Fleisch und Blut des verklärten Gottmenschen, das kann auch nicht einmal vi verborum, das kann überhaupt gar nicht erzielt werden wollen, und es ist kaum richtig, daß die sogenannte concomitante Gegenwart in der Eucharistie nur wegen der Communion nicht auch wegen des Opfers stattfinde; ohne diese Concomitanz könnte Christus in der Eucharistie gar nicht, also auch nicht als Opfer gegenwärtig werden.

9. Obschon Lugo in seiner allgemeinen Opfertheorie (disput. 19. sect. I.) die Nothwendigkeit einer Destruction im vollsten Sinn des Wortes für jegliches Opfer sehr betont, hat er doch in seiner Untersuchung über das Wesen des eucharistischen Opfers den Begriff der destructio sacrificialis auffallend abgeschwächt und verflacht. Es sei keineswegs nothwendig, daß ein betreffendes Opferobject physisch zerstört werde, wie z. B. das Leben des Opferthieres durch die Tödtung, die Opferstücke durch das Feuer, vielmehr reiche es für eine Opfer-Destruction auch schon hin, wenn ein Gegenstand für seine bisherige Bestimmung unbrauchbar gemacht werde; „si accipit sta-

[1]) Diese werden auch in den heiligen Sacramenten, primär in der Taufe gegenwärtig, die ja Kreuzigung mit Christus ist.

tum aliquem inutilem ad priores operationes.“ In der Consecration nun werde der Leib Christi versetzt „in statum decliviorem et talem, quo reddatur (corpus Christi) inutile ad usus humanos corporis humani et aptum ad alios diversos usus per modum cibi.“ Hiernach läge die im Consecrationsact sich vollziehende Destruction des Leibes Christi darin, daß derselbe aus seinem glorreichen Zustand in den status cibi versetzt und sofort in der Communion[1]) thatsächlich als Speise gebraucht und genossen wird.

Ich will nicht all' die Gründe erwähnen, welche am entscheidendsten Cienfuegos (S. 344 ff.) gegen diese Lugonische, von vielen Theologen mit verschiedenen Modificationen adoptirte Opfertheorie geltend macht; es reicht hin, zu bemerken, daß bei dieser Auffassung die offenbar tief bedeutsame Consecration unter zwei Gestalten (in forma sacrificii) als völlig unmotivirt um nicht zu sagen bedeutungslos erscheinen muß, daß sodann von einer wahren Identität des Kreuzopfers mit dem eucharistischen nicht mehr wohl die Rede sein kann, da ja die in der Eucharistie sich vollziehende Destruction nicht nur in Rücksicht auf Form, sondern ihrem wesentlichen Inhalte nach eine völlig andere und neue, ein neuer actus exinanitionis ist. Auch ist es von vornherein unstatthaft, das Eingehen des verklärten Gottmenschen in die Brod- und Weingestalt zum Zwecke des Genusses von Seiten der Gläubigen als Exinanition, als „status declivis“, als eine den Leib Christi real berührende Destruction aufzufassen; ein Act liebender Herablassung zur Schwäche der Brüder, welche den Glanz seiner Glorie nicht ertragen könnten, ist dieses Sichversetzenlassen in den status cibi aber nicht eine Exinanitio, die als reale Opferdestruction gelten könnte; ist ja Christi Leib in der Eucharistie wesentlich und ganz derselbe, wie im Himmel, und eignen, wie man aus guten Gründen annimmt, auch dem corpus eucharisticum[2])

---

[1]) Mit dem Versetzen in statum cibi (in der Consecration) verbindet Lugo noch das thatsächliche Gebrauchen als cibus in der Sumption; beides zusammen, Consecration und Sumption macht ihm erst die volle Destructio sacrificialis aus.

[2]) Und zwar nicht etwa durch ein spezielles Wunder der göttlichen Allmacht, sondern Kraft der unio hypostatica also modo connaturali oder wie man es heißen will. Wer sich des Näheren für die Frage interessirt, ob und in wiefern Christus auch in der Eucharistie die dem Körper eignenden Acte z. B.

alle operationes vitae sensitivae, welche das corpus gloriosum bethätiget.

Die Lugonische Theorie hat neuestens P. Franzelin in möglichst plausibler Form vertreten, ohne übrigens auch die Sumtion als mit zur Opferdestruction gehörig zu bezeichnen (de Euch. S. 372 ff.). Ganz bündig erklärt er: „juge hoc sacrificium non alia re vel aliis verbis perficitur, quam quod consecratione corpus et sanguis Christi sistitur sub speciebus panis et vini in statu victimae.“ Sofern Christi Leib unter den Brod- und Weingestalten modo inextenso gegenwärtig sei, mangeln demselben alle „actus connaturales vitae corporeae pendentes a sensibus“, könne derselbe also nicht sehen, hören, fühlen, nach außen thätig sein, Unbilden von sich abwehren u. s. w., und gleiche einer res inanimata. Quomodo, so ruft Franzelin aus, modus existendi, vi cuius per se spectati omnes functiones vitales, quatenus a sensibus pendent, et omnes effectus sensibiles corporis glorificati in actu secundo naturaliter sunt impossibiles, et corpus Christi, quatenus praesentia ejus a speciebus pendet, nostro arbitrio ad modum rei inanimatae connaturaliter subest, quomodo, inquam, talis modus existendi corporis in comparatione cum modo existendi connaturali ejusdem corporis in gloria potest negari esse quaedam exinanitio ipsius status connaturalis, formaliter quatenus corpus est sub speciebus alienis (S. 385)?

Was wir oben gegen Lugo geltend machten, bleibt auch gegen Franzelin in Kraft. Er selber nimmt an (S. 166), daß Christi Leib in der Eucharistie in Wirklichkeit das „exercitium sensuum corporis“ habe, zwar nicht naturali modo, aber auch nicht in Folge eines besonderen Charisma oder Wunders, sondern weil es die Würde der menschlichen Natur Jesu so fordere. Was aber die Würde der menschlichen Natur Jesu fordert, auf das verzichtet Chri-

---

Sehen, Hören, Fühlen u. s. w. zu vollziehen im Stande und was von den katholischen Theologen hierüber gelehrt worden sei, der möge das mehrerwähnte Werk des Cardinal Cienfuegos studiren. Ein Grundfehler in allen über diesen Punct gepflogenen Erörterungen scheint mir darin zu liegen, daß man die Raumcategorien unverklärter Körper ohne allen und jeden Unterschied auch auf die verklärten Körper, selbst auf den verklärten Leib des Gottmenschen anwendet; wir verweisen auf unsere dießbezüglichen Bemerkungen oben S. 216.

stus wohl überhaupt nicht, das ist und bleibt seiner menschlichen Natur unter allen Umständen und Verhältnissen eigen. Mag man es als etwas für den verklärten Leib Jesu Natürliches oder Uebernatürliches bezeichnen, daß dieser Leib auch in der Eucharistie das exercitium sensuum corporis, die actus vitae sensualis hat, in Wirklichkeit hat er nun einmal auch nach Franzelin dieses Exercitium und fällt somit das weg, was die Exinanition in der Eucharistie ausmachen, als Opferdestruction gelten soll, welche geeignet sei, das supremum Dei dominium zu signifiziren, wir sagen zu „signifiziren", denn mehr als signum ist die Destruction bei den Opfern auch nach Franzelin nicht. — Hätte er die Opferdestruction, wie deren Wesen es fordert, als sittlichen Act, nicht als bloßes signum aufgefaßt, so würde er sie nicht auf den Leib Christi beschränkt, sondern gefordert haben, daß sie auch das Innere Christi, seinen Willen erfasse oder eigentlich von diesem ausgehe, wie ja die Destruction des Lebens Christi im Blutvergießen primär durch die Gesinnung Christi Opferwerth erhielt; weiter würde es ihn dann, um die Identität des eucharistischen Opfers mit dem Kreuzopfer und zugleich die absolute Suffizienz des einmaligen Kreuzopfers gehörig zu wahren, von selbst gedrängt haben, den actus sacrificialis für die Eucharistie lediglich in jener höchsten Exinanition zu suchen, die Christus in Vergießung seines Blutes geübt hat und den Nachweis zu liefern, daß und in wiefern jene eine, einzige Destruction des gottmenschlichen Opfers in der eucharistischen Feier perennire. Setzt man für letztere die destructio sacrificialis in etwas, das mit der Kreuzesopferdestruction weder Aehnlichkeit noch nothwendige, innere Verwandtschaft hat, so ist nicht bloß die Identität des eucharistischen mit dem Kreuzopfer gefährdet, sondern erscheint es auch geradezu als unmöglich, genügend zu erklären, warum Christus die Consecration in Form der Trennung von Fleisch und Blut angeordnet habe; es ließe sich dieß an Franzelins einschlägigen Ausführungen unschwer nachweisen. Auf den von ihm für seine Theorie des eucharistischen Opfers erbrachten spärlichen Traditionsbeweis legt er sicherlich selbst kein all zu großes Gewicht, da er als tüchtiger Kenner der patristischen Literatur am besten weiß, wie dehnbar die Väterstellen sind, wenn es sich darum handelt, aus ihnen Beweise für eine ausgeprägte Opfertheorie, für die nähere Bestimmung des innern Wesens des eucharistischen Opfers zu schöpfen [1]).

[1]) Auch Rohling (Katholik, Jahrgang 1868. II. S. 277.) setzt das Wesen

10. Mit bewunderungswürdiger Ausdauer und Gründlichkeit hat der Doctor Salmanticensis und Cardinal Cienfuegos über das schwierige Problem vom Wesen des eucharistischen Opfers nachgedacht; die freilich nicht immer probehaltigen Resultate seiner dießbezüglichen eingehenden Studien hat er niedergelegt in dem umfassenden, in mehrfacher Hinsicht sehr interessanten Werke: vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata. Keine von den Theorien, welche vor ihm über das Wesen des eucharistischen Opfers aufgestellt worden, findet er ausreichend, kritisirt sie vielmehr alle eingehend und scharf. Wieder und wieder betont er die Nothwendigkeit einer realen Destruction auch für das eucharistische Opfer, welches durchaus nicht zu einem bloßen Nachbild des Kreuzopfers degradirt werden dürfe. Der in der Wandlung auf dem Altare gegenwärtig gewordene Christus müsse daselbst an seinem Leibe eine ganz reale Destruction erfahren, die aber nicht eine rein leibliche bleiben dürfe, sondern Wirkung eines Willensactes Christi sein müsse, wie ja auch am Kreuze die Destruction des leiblichen Lebens aus Gehorsam von Christus gewollt gewesen sei. Nicht der Priester sei streng genommen der Opfernde; den eigentlichen Opferact, die Destructio sacrificialis, vollziehe Christus selber[1]) auf dem Altare innerhalb einer bestimmten Zeitgrenze, und zwar so, daß diese Destructio als eine möglichst getreue und zugleich höchst reale Nachahmung der Destruction beim Kreuzesopfer erscheine.

Im Unterschied zur Mehrzahl der früheren Theologen sucht Cienfuegos, um eine Basis für seinen Opferbegriff zu gewinnen, vorerst

---

des eucharistischen Opferactes in die praesentia corporis Christi modo inextenso, und drückt sich mindestens sehr ungenau aus, da er sagt, in dieser Gegenwartsweise erfahre der eucharistische Christus „die Macht des Todes an sich..“ Ungleich gründlicher findet sich das, was auch Rohling will, bei Franzelin durchgeführt. An Rohling zeigt sich recht auffallend, wohin man kommen könne, wenn man einmal die destructio sacrificialis in etwas Anderem sucht, als in der mystischen Vergießung des Blutes; Rohling erachtet — hierin sich wesentlich von Franzelin unterscheidend — nicht einmal mehr die Consecration in Form der Trennung für die Opferhandlung als nothwendig. Vgl. die schlagenden Gegenbemerkungen von Oswald S. 562. Anm.

[1]) „Non sacerdos visibilis est, qui principaliter rem divinam efficit (quamquam sit, qui consecrat immediate) et agnum immolat incruente, sed Christus Dominus ipse seipsum offert.“ pag. 251.

und eingehend nachzuweisen, daß Christi Leib, obschon modo inextenso gegenwärtig, in der Eucharistie gleichwohl und zwar Kraft der unio hypostatica die volle physische Thätigkeit habe; „Christus Dominus prout sacramentaliter praesens altaribus exercet de facto operationes functionesque vitales corporeas sive organo addictas et sensibus aut ab eis originem sumentes" S. 113. Dieses eucharistische Leibesleben in actu secundo resp. die Actualität desselben wird nun Object der Opferdestruction; denn — so lehrt Cienfuegos weiter[1]) — wenn Christus durch das Aussprechen der Consecrationsworte auf dem Altare gegenwärtig geworden ist und sofort seine vita sensivita in einigen Acten bethätiget hat, suspendirt er aus freien Stücken dieses actuelle eucharistische Leibesleben, so daß er nur noch, wie die Schule sich ausdrückt, actu primo oder in der Potenz lebt; in einem von seiner menschlichen Natur vollzogenen Willensact verzichtet er auf die Actualität seines Leibeslebens, destruirt es soviel an ihm und soweit es möglich ist, um durch solche Destruction Gott als den höchsten Herrn, als den Herrn über Leben und Tod anzuerkennen und eben darin den Act des Opfers zu vollziehen. In diesem Zustand des freiwilligen Erstorbenseins für das gesammte actuelle Leibesleben verharre der eucharistische Gottmensch bei jeder heiligen Messe von den ersten Momenten nach vollendeter Consecration bis zur Vermischung der Hostienpartikel mit dem heiligen Blut im Kelche; diese Commixtio sei Darstellung der historischen Auferstehung Christi und zugleich der Moment für das Wiederaufleben des eucharistisch destruirten,

---

[1]) „Hanc vitam (sc. actualem sensitivam) in actu secundo miraculose de facto exercitam summus sacerdos ipse — consecratione essentialiter quidem praerequisita, praesuppositive tamen se habente, et post ipsam a ministro factam sub utraque specie, uti et postquam aliquos vitae corporis actus elicuit sub speciebus sive dum illos actu elicit — hanc inquam vitam Christus ipse Dominus ut supremus sacerdos immolat solus et simul offert, quatenus actus vitales miraculose productos imperio suae voluntatis humanae suspendat sive removeat decernatque non elicere ulteriorem ullum sive non uti potentia instrumentaria productiva pro libitu ipsius, donec per quasi resurrectionem et commemorationem resurrectionis simpliciter in mixtione corporis et sanguinis ad vivum repraesentatam et imitatione quadam exercitam resumat vitam actualem usumque liberum virtutis instrumentariae." S. 359.

geopferten Christus und somit der Abschluß des eigentlichen Opferactes. Die in bezeichneter Weise sich unsichtbar vollziehende Destruction finde sinnenfälligen Ausdruck in den Gebeten nach der Consecration; namentlich sei die Epiklesis der orientalischen Kirchen nichts Anderes, als ein Flehen des Volkes, das seinen Erlöser auf dem Altare als mystisch todt wisse, um dessen Wiederbelebung, die unter Vermittlung des heiligen Geistes in der Commixtio erfolge.

So rühmend man es anerkennen muß, daß Cienfuegos mit dem Begriff der Opferdestruction möglichst Ernst macht, mit einem bloßen Nachbild der Kreuzesopfer-Immolation sich nicht begnügt und daß er die eucharistische Opferdestruction nicht als einen Vorgang lediglich am Leibe Christi, sondern auch und allererst als ein Werk des menschlichen Willens Christi, somit als eine gottmenschliche Opferthat auffaßt, wird man doch seiner oben in Kürze dargelegten Theorie im Großen und Ganzen nicht beipflichten können. Mag man mit uns noch so sehr überzeugt sein, daß dem eucharistischen Leibe des Herrn das volle exercitium vitae sensitivae eigne, dogmatisch steht hierüber nichts fest und die Beweise, welche Cienfuegos beibringt, sind nicht derart, daß man sagen könnte, diese Doctrin, auf welcher er seine Opfertheorie aufbaut, sei mehr als ein Theologumenon. Doch, das wäre noch weniger bedeutsam, jedenfalls nicht ausschlaggebend; aber was der Verfasser als eigentlichen Beweis für die Suspensio vitae actualis von der Consecration bis zur Commixtio sohin als Hauptbeweis für seine Opfertheorie aus den Liturgieen anführt, wird wohl fast Jedermann als völlig unstichhaltig erklären, der ohne Vorurtheil die betreffenden liturgischen Stellen und Actionen in Betracht zieht. — Auch läßt sich bei dieser Theorie, welche den Opferact von dem Consecrationsacte ausdrücklich scheidet, nimmer genügend erklären, warum Christus die Consecration sub utrâque, in forma destructionis angeordnet habe, und fällt es überaus schwer, die Identität der eucharistischen Opferdestruction mit dem Kreuzopferacte festzuhalten. Wozu eine neue (und als solche erscheint die eucharistische) Destructio vitae, wozu neue Acte der Entsagung (und als solche erscheinen diese Suspensiones vitae actualis sensitivae), wenn die am Kreuze vollzogene Entsagung vom Leben absolut vollgiltig war? Und wenn es sich bei der eucharistischen Feier nur um Reproduction dieser einen, höchsten Entsagung handelt, die im äußern Blutvergießen sich vollzog, wo anders sollte diese Reproduction zu suchen sein, als im

Acte der Consecration, wo Fleisch und Blut des Herrn in Form der Trennung gegenwärtig gesetzt werden, und nach Christi eigenem Worte im Kelch das Blut vergossen wird? —

11. Unter den Theologen der neuern Zeit hat sich der große Möhler besonders tiefsinnig über das Wesen des eucharistischen Opfers ausgesprochen. Aus seiner geistvollen Auffassung der Kirche[1]) ergab und ergibt sich von selbst, daß Christus durch die Himmelfahrt für die Gläubigen auf Erden nicht schlechthin jenseitig und fremd geworden sei, daß er vielmehr — wie als untrüglicher Lehrer und königlicher Herr — so auch und allererst als Priester, als Opferer und Opfer in Mitten des Geschlechtes mystisch fortleben und daß sein am Kreuze ein für allemal vollbrachtes Opfer als Quell der Entsündigung und Heiligung bis an's Ende der Tage in der Kirche gegenwärtig sein müsse. Als Grundlage der katholischen Meßopferlehre erklärt Möhler die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie; „ohne jene Gegenwart wäre die Abendmahlsfeier eine bloße Erinnerung an den sich opfernden Christus, in derselben Weise, wie wenn eine Gesellschaft die Gedächtnißfeier eines ihr theueren Namens begeht, von dem sie ein Bild in ihrer Mitte aufstellt oder irgend ein Symbol, das sein wohlthätiges Wirken in's Gedächtniß zurück ruft. Mit dem Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart, Alles, was Christus uns verdient hat, und wodurch er es verdient hat,[2]) wird von seiner Person nun nimmermehr getrennt, er ist anwesend als das, was er schlechthin ist, und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit einem Worte: „als wirkliches Opfer" (S. 310). Sehr anregend sind auch Möhlers Bemerkungen über den innigen Anschluß der Gemeinde mit ihren subjectiven Opfern an das auf dem Altare gegenwärtige Opfer des Gottmenschen.

Uebrigens trotz all' des Schönen und Tiefsinnigen, das sich bei Möhler über das eucharistische Opfer findet, wird man zugestehen

---

[1]) Sie ist ihm, qua hierarchische Kirche, „auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Thätigkeiten sie daher ewig (?) wiederholt und ununterbrochen fortsetzt." — 6. Aufl. S. 300.

[2]) Also auch der Act des Kreuzopfers wird präsent.

müssen, daß seinen deßbezüglichen Aeußerungen eine feste und klare Opfertheorie nicht zu Grund liege; dieß gilt namentlich bezüglich der Cardinalfrage, worin die Destructio sacrificialis liege und wie sich präcise das eucharistische Opfer zum Kreuzopfer stelle; die einschlägigen Aeußerungen Möhlers sind nicht so klar und bestimmt, als man wünschen möchte, und erscheinen theilweise geradezu als irrthümlich; letzteres gilt namentlich von der bekannten Hauptstelle, welche über das innere Wesen des eucharistischen Opfers orientiren soll; sie lautet: „das Opfer Christi am Kreuze wird nur als Theil für ein organisches Ganze gesetzt; denn sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Leiden, sowie seine immerwährende Herablassung zu unserer Dürftigkeit in der Eucharistie bildet einen großen Opferact, eine große, aus Liebe zu uns unternommene für unsere Sünden genugthuende Handlung, die zwar aus verschiedenen einzelnen Theilen besteht, aber so, daß keiner von denselben für sich allein streng genommen das Opfer ist; in jedem besonderen Theile kehrt das Ganze wieder, so wie das Ganze hinwiederum ohne seine Theile nicht gedacht werden kann. Der Wille Christi, in der Eucharistie gnadenvoll sich zu uns herab zu lassen, bildet in seinem großen Werke nicht minder einen integrirenden Theil als alles Uebrige, und zwar nothwendig in der Weise, daß auch in ihm das Ganze erscheint und somit die anderen Theile desselben ohne diesen uns eben nicht vollkommen erlösen würden. Oder wer möchte wohl die Behauptung wagen, daß die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes nicht eben auch zu dem Gesammtverdienst desselben gehöre, das uns zugerechnet wird? Das sacramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer im eigentlichen Sinn, jedoch so, daß es in keiner Weise von allem Uebrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf, wie besonders aus der Betrachtung des Zweckes seiner Institution einleuchten wird. In diesem, wenn wir uns einmal so ausdrücken wollen, letzten Theile seines großen Opfers für uns, sollen alle übrigen uns stets gegenwärtig sein und zugewendet werden; in diesem letzten Theile des objectiven Opfers soll eben dieses subjectiv werden, uns eigen" (S. 307—8). Die mancherlei Ungenauigkeiten dieser Stelle haben zuletzt alle ihren Grund darin, daß sich Möhler die Grundfrage nach der Destructio sacrificialis nicht präcise stellte, sonst würde ihm klar geworden sein, für das eine große Opfer Christi auf Erden sei die wesentliche Destructio im Tode ge-

legen und mit dem Tode das Opfer als erlösendes, verdienendes vollbracht gewesen, womit nicht ausgeschlossen ist, daß auch die Entsagungen des öffentlichen Lebens und namentlich die Leiden Jesu mit zu dem einen großen Opferwerke gehörten. Ausgeschlossen aber muß vom verdienenden Werke Jesu entschieden werden seine „Herablassung zu unserer Dürftigkeit in der Eucharistie." Mag man gleich Lugo, Cienfuegos, Franzelin, Rohling u. A. diese Herablassung immerhin als eine Art von Exinanition auffassen und in ihr die für's eucharistische Opfer wesentliche Destructio finden, als verdienend, als ein neuer und letzter integrirender Theil des einen großen Erlösungsopfers darf sie nie und nimmer gedacht werden; das stellvertretend genugthuende und verdienende Opfer ist mit dem Tode des Herrn abgeschlossen und von einem Zuwachs des gesammten Opferverdienstes kann von da an nicht mehr die Rede sein, sondern nur noch von einer Zuwendung desselben, die aber stetiges Perenniren dieses Verdienstes und eben deßhalb auch Fürdauer des einen, am Kreuze vollbrachten gottmenschlichen Opfers voraussetzt. In diesen Schlußworten haben wir bereits in nuce schon unsere eigene Anschauung vom Wesen des eucharistischen Opfers angedeutet, die im Nachfolgenden noch etwas näher dargelegt werden soll.

12. Das Wesen des Kreuzopfers, soviel steht unerschütterlich fest, lag in jener gottmenschlichen Gehorsamsthat der Entsagung vom Leben mittelst Blutvergießens. Die innere Form dieses Opfers bildete der leidende, entsagende Gehorsam, als äußere Form erschien die Trennung des Blutes vom Leibe.

Es wurde nun oben (S. 210 ff.) gezeigt, daß und in wiefern die erlösende Kreuzopferthat ihrer Substanz nach in der Person des im Himmel erhöhten Gottmenschen fortdaure, daß er diese eine Gehorsams- und Entsagungsthat in seinem Willen, mit seiner ganzen menschlichen Seele (freilich in Form der Verklärung) festhalte, reproduzire und im himmlischen Opfer vor Gott darstelle, und daß selbst am glorreichen Leibe des Erlösers die im Innern perennirende Opferthat zur Erscheinung komme in den glorreichen Wundmalen. — Es gibt also ein himmlisches Opfer; sein Subject ist derselbige Gottmensch, der einst auf Golgotha wie als Repräsentant des sündigen λαός so als hoheprieſterlicher Mittler opfernd thätig war; Object (wie zugleich Subject) dieses himmlischen Opfers ist die menschliche Seele Christi, die in Gehorsam sich an Gott hingibt, Object ist auch

der Leib Christi, welcher als stetiges Opferobject durch die Wundmale charakterisirt wird. Gleichwie Subject und Object des himmlischen Opfers wesentlich die gleichen sind wie einst beim Kreuzopfer, so ist auch die Opferhandlung, die Opferthat wesentlich dieselbe; — nicht wesentlich neue Acte seelischer und leiblicher Hingabe an Gott, die ein neues Verdienst begründeten, werden im himmlischen Opfer vollzogen, sondern nur jener eine, welterlösende Gehorsams- und Entsagungsact der Hingabe des Lebens in den Tod, so auf Golgotha in sinnenfälligem Blutvergießen sich vollzog, wird actuell festgehalten, wird reproduzirt in dem Sinne, wie oben S. 217 auseinandergesetzt ist. Und so erscheint denn das himmlische Opfer seiner Substanz nach als identisch mit dem Kreuzesopfer.

In der Consecration tritt nun der himmlische Hohepriester und mit ihm sein himmlisches Opfer in die irdische Zeiträumlichkeit und dadurch in das irdische Nach- und Nebeneinander ein; während er beim Aussprechen der Wandlungsworte in Form der Trennung, in forma sacrificii sich auf dem Altare gegenwärtig setzt, vollzieht er auf dem Altare, also zeiträumlich, dem Wesen nach ganz denselbigen Opferact, welchen er einst am Kreuze vollzog und welchen er jenseits im himmlischen Opfer vollzieht. Es ist derselbe Opferpriester wie am Kreuze (idem offerens), dasselbe Opferobject (eadem hostia), nämlich seine heilige Menschheit nach Seele und Leib, dieselbe Opferthat, actuell festgehalten und beziehungsweise reproduzirt. Im Moment der Consecration ist Jesu Seele von dem wesentlich gleichen Opfergehorsam und Entsagungsgeiste bewegt wie damals, als der Heiland am Kreuze hing und im sinnenfälligen Blutvergießen seinen Opfergehorsam bethätigte und manifestirte;[1]) deßgleichen ist im Momente der Consecration jede Faser des Leibes Jesu von der wesentlich gleichen verzehrenden Opferliebe durchglüht, welche als brennender Schmerz in allen Fibern des am Kreuze hängenden Opferleibes glühte und brannte. Und um den Gläubigen zu verbürgen und so weit möglich für die Sinne darzustellen, daß in der Consecration dem Wesen nach das Gleiche ge-

[1]) Daß alles Schmerzliche durch den Zustand der Glorie ausgeschlossen sei und trotzdem die Wesensidentität mit den Vorgängen beim Kreuzesopfer bestehen könne, wurde S. 210 ff. dargethan.

schehe wie damals, wo der Heiland sein Blut vergoß, wird er in der Consecration nicht etwa bloß unter der Brodesgestalt, sondern wird er in Form der Trennung gegenwärtig. Die mystische Trennung von Fleisch und Blut im Acte der Consecration ist die äußere Form für den mit dem Kreuzopferacte identischen unsichtbaren Opferact, welchen Christus während der Consecration auf dem Altare vollzieht, und erscheint als sinnenfälliger Träger des unsichtbaren Opferactes, als Beurkundung und Verbürgung desselben. Erst im Zusammenhalt mit dem für uns unsichtbaren Opferacte, den Christus in der Consecration vollzieht, erhält die Trennung der Gestalten ihre volle Bedeutung. Während Christi Fleisch und Blut auf dem Altare in sacramentaler (nicht physischer) Trennung gesetzt werden, wird actuell und de praesenti Christi Leib in den Opfertod hingegeben, Christi Blut vergossen sofern nämlich Christus im Acte der Consecration dem Wesen nach ganz dieselbige Opferthat vollzieht, die er ehedem in der sinnenfälligen Hingabe des Leibes in den Tod mittelst Blutvergießens vollzog. Im Acte der Consecration bethätiget der Heiland in seinem Innern über dem Altare wesentlich denselben Opfergehorsam, dieselbe Opferliebe, die er einstmals am Kreuze bethätigte im Hinopfern des Leibes (*δίδοναι σῶμα*), durch Vergießen des Blutes (*ἐκχύνειν αἷμα*), und insofern kann er bei jeder heiligen Messe durch seinen Stellvertreter in buchstäblicher Wahrheit sagen: „das ist mein Leib, welcher (eben jetzt) hingeopfert wird, das ist mein Blut, das (gerade jetzt) vergossen wird (vgl. oben S. 228.) — Als Christus beim letzten Abendmahle consecrirte und das eucharistische Opfer einsetzte, hatte er seinen Leib äußerlich noch nicht hingeopfert, sein Blut noch nicht sinnenfällig vergossen; aber in seinem Willen stand die Hinopferung des Leibes und die Vergießung des Blutes wie Gott sie forderte, schon fest,[1]) und gerade in dem Moment, wo er consecrirte, erweckte er in sich den intensivsten Act der Hingabe seines Leibes in den Tod durch Blutvergießen, und vollzog in diesem innerlichen Acte so weites damals möglich war, das Opfer seines Lebens, destruirte es in sofern schon real, als es nur in Folge jenes innern

[1]) Dagegen steht nicht Matth. 26, 39; der Heiland nimmt seinen Opferact nicht zurück, hält aber einen Verzicht auf denselben von Seiten Gottes für möglich.

Actes zur äußeren Destruction kommen könnte; aus Gehorsam auf die von Gott gewollte Destruction des Lebens in entschiedenem Willensacte eingehen, war wesentlich schon Destruction des Lebens, war schon Hingeben des Leibes, Vergießen des Blutes, so daß der Heiland ganz wahrheitsgemäß sagen konnte: *σῶμα ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (Praes.), *ποτήριον ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* (Luc. 22, 19. 20).

Wenn der Heiland die Kreuzopferthat, die als äußerlich-geschichtliche noch nicht existirte, gleichwohl in bezeichneter Weise real anticipiren konnte, so wird es um so weniger unbegreiflich erscheinen, daß und wie er dieselbe, seitdem sie als äußerlich vollendet in Mitten der Geschichte steht, ihrem Wesen nach in seinem Willen recapituliren oder continuiren könne. Anticipation und Recapitulation bestehen nur durch die innere Beziehung zur historischen, sinnenfälligen Kreuzopferthat; wäre diese nicht auf jenen inneren beim Abendmahl vollzogenen Opferact gefolgt, so hätte letzterer keinen Werth, wenigstens nicht den Werth einer Opferaction gehabt; ebenso hat seit dem Tode Jesu der Consecrationsact den Werth und die Bedeutung eines Opferactes lediglich durch seine innere Relation zu jenem Opfertode, den er als einen Act freiwilliger Entsagung vom Leben auf's neue affirmirt continuirt, recapitulirt.

Man bezeichnet das heilige Meßopfer mitunter als „Fortsetzung des Kreuzopfers," eine Benennung, die richtig ist, wenn man mit ihr nur den Begriff der Perennirung, der Lebendig- und Präsenterhaltung des einen Kreuzopferactes durch die ganze Geschichte herab verbindet, die aber entschieden falsch wäre, wenn man mit ihr die Vorstellung einer Fortsetzung des einen Opferwerkes zum Zwecke allmähliger und endlicher Completirung verknüpfen wollte. — Auch als „Wiederholung des Kreuzopfers" findet man das eucharistische Opfer mitunter bezeichnet; diese Bezeichnung ist insofern eine sehr gute, als sie klar erkennen läßt, die heilige Messe sei nicht eine nuda commemoratio mortis Domini, sondern wirklicher Opferact, sei eine zeiträumlich, im irdischen Nacheinander, hic et nunc sich vollziehende Opferthat und zwar wesentlich dieselbe mit der Kreuzopferthat; irrthümlich aber wäre die in Rede stehende Bezeichnung, wenn sie besagen wollte, der eucharistische Opferact begründe ein neues Opferverdienst, sei gleich dem Kreuzopferacte satisfactorisch und meritorisch und nicht vielmehr in Rücksicht auf seinen gesammten Gehalt völlig mit letzterem identisch. — Das Tridentinum bezeichnet die heilige

Messe als Repraesentatio des blutigen Kreuzopfers; und in der That wird im Acte der Consecration der blutige Tod des Herrn nicht bloß durch die mystische Trennung von Fleisch und Blut, sondern am lebendigsten dadurch repräsentirt, dargestellt, daß der eucharistische Gottmensch selber den Kreuzopferact seiner Substanz nach geheimnißvoll auf dem Altare vollzieht.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß wir die wesentliche Opferdestruction nicht in irgend welchen Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten sondern primär im Willen, in der Seele Christi suchen, von wo auch beim Kreuzesopfer die wesentliche Opferdestruction (im Gehorsam, im Opferentschluß) ihren Ausgang nahm, um sich in der Region der Leiblichkeit, im Blutvergießen zu vollenden und zu manifestiren. Daß übrigens die eucharistische Opferthat nicht purer Willensact sei, sondern auch auf den Leib Christi sich erstrecke, ist insofern selbstverständlich, als ja die Opferthat ihrer Substanz nach Hingabe des Leibeslebens in den Tod ist, der Opferwille am Leibe als dem Objecte der Opferung sich bethätiget. Vielleicht sagen wir am einfachsten: die wesentliche Destruction für das eucharistische Opfer ist in der Kreuzopferthat beschlossen, welche und sofern sie im Acte der Consecration auf dem Altare mystisch sich vollzieht. In dem Sinn und Umfang, in welchem diese Destruction eine reale ist — und sie ist höchst real — ist auch die eucharistische Feier ein „verum Sacrificium."

13. Eingehend in das irdische Nacheinander muß die auf den Altären sich vollziehende eine gottmenschliche Opferthat auch einen bestimmten Anfangs- und Endpunct haben; der eucharistische Gottmensch vollzieht seinen Opferact keineswegs auch durch die ganze Zeit hindurch, während welcher er nach vollendeter Opferfeier noch im Tabernakel gegenwärtig bleibt; selbst wenn er im Tabernakel unter beiden Gestalten, also in Form der Opferdestruction aufbewahrt würde, dürfte doch nicht wohl anzunehmen sein, es dauere der Opferact und somit auch das Wesen der eucharistischen Opferfeier so lange fort als die Präsenz der beiden Gestalten dauert. Welches ist nun in der heiligen Messe präcise der Zeitmoment, während dessen der verherrlichte Hohepriester auf dem Altare seinen Opferact vollzieht, und denselben gerade für die betreffende Opferfeier in actuellster Weise repräsentirt? Ich dächte, jedenfalls der Moment des gesammten Consecrationsvollzuges; übrigens hindert uns nichts, gläubig anzunehmen,

daß die Opferthätigkeit unsers Hohenpriesters über dem Altare auch nach vollendeter Consecration noch fortdaure, etwa bis zur Communion, und zwar zu dem Zweck fortdaure, damit der celebrirende Priester als Stellvertreter Christi und damit das anwesende Volk sich an die Opferthätigkeit des Hauptes anschließen könne, um durch solchen Zusammenschluß ihrer subjectiven Opfer (Oblatio) mit dem Opfer des Gottmenschen (sacrificium) desto reicheren Segen aus dem über dem Altare geöffneten Opferschatz zu erlangen.

14. Als Sacrificium verum ist das eucharistische Opfer nothwendig auch Sühnopfer. Alle vorchristlichen Opfer waren wesentlich Sühnopfer und an deren Antityp, dem Kreuzopfer, wird im Neuen Testamente fast nur das Moment der Sühne betont; sehr natürlich daher, daß auch der Kirchenrath von Trient, nachdem er das eucharistische Opfer einmal als „wahres Opfer" und zudem als identisch mit dem Kreuzesopfer declarirt hatte, an demselben ganz besonders den Sühnecharacter hervorhob.[1]) Bekanntlich gestehen die neuern Protestanten und gestehen namentlich die Irvingianer zu, die eucharistische Feier sei Lob- und Bittopfer, freilich in etwas anderem als dem katholischen Sinn; aber einmüthig und mit größter Energie verwahren sie sich gegen den Sühnecharacter. Sie sind hierin ganz consequent; ist die Feier der Eucharistie nicht verum sacrificium, ist sie nicht eigentlicher mit dem Kreuzesopfer identischer Opferact, dann kann sie auch nicht im Ernste Sühnopfer genannt werden; steht hingegen fest, daß sie wahrhaftiger Opferact, daß sie wesentlich identisch ist mit der Kreuzopferthat, dann muß sie selbstverständlich auch

---

[1]) Cf. Sess. 22. de sacrif. missae cap. 1. „ut illius (sacrificii cruenti) salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur." Cap. 2. „quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet s. synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse .... sofort wird näher auseinander gesetzt, in wiefern die heilige Messe sühnend wirke, mit keinem Worte aber hervorgehoben, daß die heilige Messe auch Lob-, Dank- und Bittopfer sei; erst can. III. geschieht davon Erwähnung, aber so, daß man sieht, der heilige Kirchenrath betone gleich dem Neuen Testamente allererst und allermeist den Sühnecharakter am eucharistischen Opfer.

sühnekräftig sein,[2]) denn sonst wäre es um die Identität mit dem Kreuzopfer geschehen.

15. Ein wahrhaftiges Opfer fordert auch ein Priesterthum im eigentlichen Sinn des Wortes, ein mittlerisches Priesterthum. — In den Tagen seines Fleisches bethätigte Christus sein ewiges Priesterthum endgiltig in Vergießung seines Blutes, in der mittlerischen Hingabe und Darbringung seines Lebens. Auf unseren Altären vollzieht er im Consecrationsact dieselbige Kreuzesopferthat und erweist sich darin als den Hohenpriester und Mittler seiner Kirche auf Erden; er ist im Grund genommen der einzige und alleinige Priester und Hohepriester seiner Kirche. Allein als verklärt kann er seinen Opferact nicht sinnlich wahrnehmbar unter uns vollziehen, und bedarf daher einer unserer Natur entsprechenden sinnenfälligen Stellvertretung, welche er einsetzte (Trident. sess. 22. cap. 1 u. can. 2.), indem er zu seinen Aposteln sprach: hoc facite in meam commemorationem. Was er einstens beim Abendmahle sinnlich wahrnehmbar gethan und gesprochen, das thun jetzt — hierin seine Stellvertreter — die Priester; und während sie sinnlich wahrnehmbar thun, was er einst gethan, vollzieht er so zu sagen unter ihren Händen unsichtbar denselbigen Opferact, den er einst im Cönaculum und Tags darnach am Kreuze vollzogen. Der eucharistische Opferact kommt also nicht zu Stande ohne die Priester, und insofern kann und muß gesagt werden, die Priester haben die Gewalt das eucharistische Opfer zu vollziehen; allerdings ist es zuletzt der unsichtbare Gottmensch, welcher den Opferact vollzieht, aber er vollzieht ihn „ministerio sacerdotum", so daß des Priesters Thun für den gottmenschlichen Opferact mit constituirend ist; und sofern es dieß ist, participirt es am Charakter des Priesterthums Christi, welches aber nichts weniger als ein bloßes Volkspriesterthum, sondern spezifisch mittlerisch ist.

Hiemit glauben wir die zu Anfang dieses Paragraphen als wesentlich für ein wahres Opfer bezeichneten Momente: Destruction, Sühnecharakter und Darbringung durch ein spezielles, mittlerisches Priesterthum — in Rücksicht auf das eucharistische Opfer genugsam beleuchtet zu haben. Das geheimnißvolle Dunkel, in welches das

---

[1]) In welchem Sinne sie dieß sei, wird im nächsten Paragraphen kurz angegeben werden.

Opfer unserer Altäre für uns gehüllt ist, wird keine Opfertheorie völlig zu lichten vermögen; wir wären schon ganz befriediget, wenn wir in unserer Opfertheorie dem einfachen, demüthigen Glauben wenigstens einige wissenschaftliche Adminicula et Fomenta zu bieten vermocht hätten.

§. 33.

Stellung und Bedeutung des eucharistischen Opfers im Organismus der Kirche.

1. Es wurde bereits oben (S. 220—21.) dargethan, warum das eine Opfer Christi auch in der Kirche auf Erden perenniren müsse; ohne dasselbe gäbe es in ihr kein Priesterthum und wäre sie nicht Anstalt zur Entsündigung und Heiligung des Geschlechtes bis an's Ende der Tage. Die Kirche ruht in gewissem Sinn auf dem eucharistischen Opfer. In ihm hat sie einmal die fortwährende Bürgschaft dafür, daß ihr Bräutigam bei ihr sei, bis an's Ende der Tage (Matth. 28, 20), und besitzt sie sodann das sicherste Unterpfand ihrer Unfehlbarkeit und ihrer Unvergänglichkeit; denn wie könnte der, welcher Tag für Tag auf Tausenden von Altären in Mitten seiner Kirche nicht einfach gegenwärtig wird, sondern voll unendlicher Liebe sich opfert, zugeben, daß diese seine Kirche als Heilsanstalt den finstern Mächten des Irrthums und der Hölle jemals unterliege? — Aus dem eucharistischen Opfer fließt ferner all' die entsündigende und heiligende Gnade, welche von der Kirche und in der Kirche in Sacramenten und Sacramentalien vermittelt wird. Oder sollten wir den nie versiegenden Quell des reinigenden und erquickenden Lebenswassers, das in Sacrament und Sacramentalien über die freie und unfreie Creatur sich ergießt, lieber im Jenseits, im himmlischen Opfer suchen und nicht vielmehr und zunächst auf unseren Altären, wo täglich das Herz des gottmenschlichen Hohenpriesters bei jeglicher Opferfeier von derselben Opferliebe für das erlösungsbedürftige Geschlecht bewegt wird, die es einstmals am Kreuze bewegte, da es sich durchbohren ließ? Nimmermehr! sondern der eucharistische Opferaltar ist die Quell- und Geburtsstätte des neuen Lebens, das todüberwindend und Verklärung begründend in Sacramenten und Segnungen vermittelt wird. Mag es immerhin unmöglich sein, im Einzelnen und präcis das innere

Verhältniß des Opfers zu den Sacramenten und Sacramentalien zu bestimmen, im Allgemeinen und großen Ganzen dürfte unerschütterlich fest stehen, daß ersteres zu letztern sich verhalte wie der Quell zu den Bächen und Bächlein, die er speist, wie das pulsirende Herz zu den Adern, durch welche das Lebensblut in alle Glieder des Leibes rinnt.

2. Wie belebender Mittelpunct für den objectiven, gnadevermittelnden Cult so ist das eucharistische Opfer auch tragendes und belebendes Centrum des subjectiven, latreutischen Cultes. Besteht schon auf rein natürlichem Standpunct die Verpflichtung und der innere Trieb zum „colere Deum“,[1]) so obliegt um so mehr und im Vollmaaße den Christen die heilige Pflicht, ihre innere Religion in subjectivem Culte zu bethätigen, ihr Abhängigkeitsverhältniß von Gott anzuerkennen, ihn zu loben, ihm zu danken, und von ihm Hilfe zu erflehen. Und da auch die Gerechtfertigten in Christo noch täglich straucheln, so wird jederzeit, wenn sie vor Gott treten, um ihre innere Religion zu bethätigen, sich in ihnen allererst Sünd- und Schuldbewußtsein geltend machen. Vor Christus haben bekanntlich die Menschen, um ihrem Sünd- und Schuldbewußtsein energischen Ausdruck zu geben, um — soweit damals möglich — Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen, ferner um Gott in entsprechendster Weise ihr Lob, ihren Dank, ihre Bitten darzubringen, äußere Opfer gebracht, haben Thiere getödtet, Opferstücke verbrannt, somit ihr colere Deum in intensivster Weise durch gottesdienstliche Destructionen bethätiget. Seitdem aber Christus als Repräsentant des Geschlechtes das Opfer der Destruction seines Lebens und hierin das vollendetste Sühne-, Lob-, Dank- und Bittopfer gebracht hat, haben jene materiellen Opfer, in welchen Thiere u. s. w. destruirt wurden, aufgehört, zum lauten Bekenntniß, das Opfer der Destruction des Lebens Christi sei absolut genügend und darum fürder behufs des „colere Deum“ kein materielles Opfer in forma destructionis mehr zu bringen. Jenes absolut genügende Destructions-Opfer Christi, welches in der heiligen Messe perennirt, eignen sich nun die Gläubigen des neuen Bundes an, um mittelst desselben oder im Anschluß an dasselbe ihrer Pflicht des „colere Deum“ in möglichst vollkommener, in spezifisch christlicher Weise nachzukommen. Wie könnten sie auch ihrem Sünd- und

[1]) Vgl. oben S. 9 ff.

Schuldbewußtsein kräftigeren und wirksameren Ausdruck geben als dadurch, daß sie in reumüthiger Gesinnung bei der eucharistischen Erneuerung des sündetilgenden Kreuzopferactes um Erbarmen flehen, das auf dem Altare gegenwärtig gewordene Sühnopfer im Geiste ergreifen und es der beleidigten göttlichen Majestät vorhalten mit dem Rufe: ne respicias peccata mea, sed respice in faciem, in vulnera Christi tui! — Und da auch der Beste von uns bekennen muß, daß sein Danken, Loben und Bitten — auch abgesehen von unserer Sündhaftigkeit, die uns vor Gott mißfällig macht — nur zu oft gar so matt und unvollkommen ist, was könnte uns Armseligen erwünschter sein, als das Glück, bei der eucharistischen Feier unsere mangelhaften Danksagungen, Bitten u. s. w. mit dem auf dem Altare gegenwärtigen absolut vollkommenen Lob-, Dank- und Bittopfer unseres Hauptes zusammenschließen zu können, auf daß die schwachen Flämmlein, so aus unseren Herzen lodern, mit der auf dem Altare hoch aufschlagenden Flamme gottmenschlicher Opferliebe in eins zusammenschlagen und so mit ihr himmelwärts ziehen?

Wiewohl durch die Destruction des Lebens Christi, durch das eine Opfer der Vollendung, alle gottesdienstlichen Darbringungen materieller Objecte in forma destructionis abrogirt sind, so ist gleichwohl der christliche Cult keineswegs ein bloß und ausschließlich geistiger, besteht keineswegs in bloß mündlichem Danksagen, Bitten u. s. w. Abgesehen davon, daß ohne sinnenfällige Handlungen und Symbole ein religiöser Cult unter sinnlichen Menschen schlechterdings nicht bestehen kann (S. oben S. 10), so verträgt sich mit dem christlichen Culte sogar die liturgische Darbringung materieller Gaben sehr wohl; nur werden diese Gaben im Hinblick auf die eine, vollgenügende Opferdestruction Christi nicht mehr cultisch destruirt, sondern auf andere, mehr indirecte Weise durch Verwendung zum Unterhalt des Klerus, der Armen u. s. w. an Gott[1]) hin- und aufgegeben. So finden wir es schon in der allerfrühesten christlichen Zeit (I. Cor. 16, 2. Justin. I. Apol. cap. 13. 67.); man begnügte sich nicht damit, beim gemeinsamen, öffentlichen Gottesdienst den Herrn mit Worten zu loben und ihm für die natürlichen und übernatür-

[1]) Vgl. Matth. 25, 40; der heilige Polycarp nennt (ad Philipp. c. 4) die armen Wittwen „den Altar Gottes."

lichen Hulderweisungen zu danken, (Justin a. a. O. c. 13.), sondern man brachte aus freien Stücken (II. Cor. 9, 7. Justin I. 67) auch materielle Gaben, die als προσφοραί (Justin I. 13) betrachtet wurden und von den vorchristlichen Opfern nur dadurch spezifisch sich unterschieden, daß sie nicht aus gesetzlichem Zwang, sondern aus christlicher Opfer- und Bruderliebe gebracht und daß sie nicht destruirt, sondern als Gaben der Kinder Gottes, für welche Christus sein Leben destruirte, in freundlicherer und freier Weise dem eigenen Besitze entzogen (Abstinenz) und an Gott, respective an seine Stellvertreter (Klerus, Arme) hingegeben wurden. [1]) Es geschah dieß im Anschluß an das eucharistische Opfer, ohne Zweifel deßhalb, weil man die Entsagung und das colere Deum, so in diesen Darbringungen gelegen war, mit dem gottmenschlichen Opfer auf dem Altare, mit der absoluten Entsagungs- und Verherrlichungsthat Jesu, zu geistlicher Einheit zusammenschließen wollte.

Und so erweist sich das eucharistische Opfer in mannigfacher Hinsicht als Mittelpunct des latreutischen, des subjectiven Cultes der

---

[1]) Aus Justin Apolog. I. 13 geht klar hervor, daß man den spezifischen Unterschied der christlichen Oblationen von den vorchristlichen Opfern hauptsächlich im Wegfallen der Destruction — πυρὶ διαπαναῦν — erblickte. Weil man die Oblationen als thätiges colere Deum durch Hingabe von Genuß- und Besitzobjecten, somit als das betrachtete, was ja auch die alttestamentlichen Opfer gewesen waren, so bezeichnete man ihre Darbringung mit Ausdrücken aus der Opfersprache, als προσφέρειν (Justin), offerre (Irenäus IV. 17. 5. vgl. oben S. 132.), sacrificium (Cyprian ed. Baluz. p. 482). Wie man auf christlichem Standpunct nach Abrogirung der Opfer in forma destructionis die liturgischen Oblationen als an die Stelle jener äußeren Destructionsopfer getreten betrachte, so noch gar vieles Andere; fast Alles, was man unter dem Gesichtspunct des colere Deum auffassen kann, bezeichnete man als Opfer, betrachtete man als christliches Ersatzmittel der vorchristlichen Opfer, vorab und am häufigsten das Gebet, namentlich das Dankgebet (Justin, Dialog. 117. Clemens Alexandr.; Potter, S. 305—6. 850 u. ö. Origen. Hom. 23. über Numeri), die tiefere Gotteserkenntniß (Athenag. Legat. 13.), das Almosen (Hermas, Pastor, III. 5. 3. Augustin, Enchiridion 109); in Rücksicht darauf sodann, daß jedes Opfer seinem innersten Wesen nach Entsagung ist, bezeichnete man mit Vorliebe jene sittlichen Acte, welche den sinnlichen Menschen Selbstverläugnung kosten, als Opfer der Christen, z. B. Abtödtung der sinnlichen Lüste (Origen. Aug.), Buße, Reue, geduldige Ertragung von Leiden (Aug. zu Ps. 102), Sanftmuth (Chrys.) die Uebung jeglicher Tugend, da jede mit Kampf, mit Entsagung verbunden ist (vgl. Rom. 12, 1.).

Christen. Als Opferact Christi ist es das thatsächliche, erhabenste, vollkommenste colere Deum. Seitens unsers Hauptes ist es der absolute Cultus; durch solche Cultusthätigkeit des Hauptes werden die Glieder nicht bloß angeregt, auch ihrerseits dem colere Deum zu obliegen, sondern erhält ihr unvollkommenes cultisches Thun Weihe und Vollendung. Mit dem Wegfall des eucharistischen Opfers wäre dem subjectiven Cultus der Christen so recht eigentlich der Lebensnerv abgeschnitten; ein Blick auf den Verfall des Cultes unter den christlichen Confessionen, welche den Altar gestürzt haben, liefert den augenfälligsten Beweis für diese Behauptung; hat man ja in Ermangelung anderer Cultacte selbst die Predigt zum Cultacte stempeln zu müssen geglaubt. [1])

3. Wie Mittelpunct des christlichen Cultes, so ist das eucharistische Opfer auch von der größten Wichtigkeit für das sittliche Leben der Christen. Einmal haben die Gläubigen in der Opferfeier das erhabenste, eindringlichst mahnende Vorbild der Sittlichkeit in lebendigster Weise vor sich. In jeder heiligen Messe vollzieht der Gottmensch ganz real sein gesammtes Erlösungswerk, vollzieht ihrem Wesen nach die gesammte, im Blutvergießen culminirende Exinanition, er reproducirt und bethätiget seinen Gehorsam bis zum Tod des Kreuzes. Der Apostel Paulus ruft den Gläubigen zu: hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, und hält ihnen dann vor, wie

---

[1]) Wenn wir hier zunächst nur auf das subjective colere Deum im Anschluß an das heilige Meßopfer Gewicht legten, so ist hiemit nicht gemeint, daß durch die andächtige Anwohnung der heiligen Messe nicht eo ipso auch Gnaden der manichfachsten Art vermittelt werden; wir sind namentlich der Ansicht, daß durch keine andere religiöse Handlung so sicher läßliche Sünden getilgt werden, als durch die reumüthige Anwohnung bei der heiligen Messe, dem Sühnopfer des Neuen Bundes. In wiefern gesagt werden könne, die heilige Messe als Sühnopfer tilge (mittelbar) auch schwere Sünden, gibt das Tridentinum selber (sess. 22. de sacrif. miss. cap. 2.) klar genug an. Wie speziell für den Zweck aufrichtiger Bekehrung so können die Gläubigen aus dem Schatze des Opfers, welchem jegliche Gnade entstammt, entsprechende actuelle Gnaden (nicht aber auch habituelle, wenigstens nicht directe) für alle möglichen Anliegen durch andächtige Anwohnung sich erwerben, und sollte man sie daher anleiten, in ihren Nöthen am liebsten bei dem auf dem Altare sich opfernden Gottmenschen Hilfe zu suchen. Man bezeichnet all die verschiedenen Gnaden, welche die körperlich oder doch im Geiste dem heiligsten Opfer anwohnenden Gläubigen sich (impetratorie) aus dem Opferschatze aneignen, gewöhnlich als fructus sacrificii speciales.

Christus sich selbst entäußert und Gehorsam gegen Gott geübt habe bis zum Tod des Kreuzes (Philipp. 2, 5 ff.). Dieses Werk seiner Selbstentäußerung und seines Opfergehorsames vollzieht Christus Jesus bei jeder Opferfeier in unmittelbarster Nähe der Gläubigen und aus Liebe zu ihnen[1]); sollte in dieser seiner Entsagungs- und Gehorsamsthat nicht eine noch ungleich eindringlichere Mahnung für die Gläubigen gelegen sein als in jenem Worte des Apostels? eine Mahnung nämlich zur Entsagung aus Gehorsam gegen Gott, worin die Wurzel aller wahren christlichen Tugend gelegen ist. Nicht bloß das Brechen mit der Sünde und das Sichfernhalten von ihr, sondern auch das Vollbringen positiv guter Werke, seien sie was immer für eine Art, fordert vom Gläubigen in statu viatoris Entsagung, Verläugnung des verkehrten Selbst; und in dem Maaße, in welchem wir aus Gehorsam gegen Gott und aus kindlicher Liebe zu ihm solche Entsagung üben, in dem Maaße sind wir sittlich. Die ächte christliche Sittlichkeit ist ihrer innersten Natur nach Opferleben, ein Sichkreuzigen und Gekreuzigtwerden mit Christo; denn allen Gläubigen gilt die Forderung des Herrn: „wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach." (Matth. 16, 24). Wo nun sollten die Gläubigen sich kräftiger gemahnt und angetrieben fühlen, täglich (Luc. 9, 23) in Entsagung dem Heiland das Kreuz nachzutragen, als bei der Feier seines Todes, wo nicht bloß sein Kreuztragen, sondern selbst sein Sterben am Kreuze geheimnißvoller Weise sich erneuert? Und wo könnte der Gläubige die für sein Opferleben so unumgänglich nothwendigen actuellen Gnaden sicherer sich erflehen, und beziehungsweise aneignen, als gerade beim mystischen Vollzug des Opfers der gottmenschlichen Entsagung?

Die Geschichte der Kirche und ihrer Heiligen lehrt, daß Millionen von Gläubigen nicht bloß in dem Umfang Entsagung geübt, und ein Opferleben geführt haben, in welchem es von jedem gefordert ist, der in der Taufe mit Christus gekreuzigt, geopfert und dadurch zum Kreuztragen im Leben verpflichtet wurde; sie übten vielmehr Entsagungen der bewunderungswürdigsten Art, innere und äußere, übten

---

[1]) Sehr prägnant drückt sich die Secrete des 9. Sonntages nach Pfingsten über die Feier des Meßopfers aus, da sie sagt: quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.

(im Martyrium) Entsagung selbst vom Leben. Wer möchte es bezweifeln, daß diese Koryphäen des christlichen Opferlebens die stetige Anregung und Kraft dazu aus dem eucharistischen Opfer geschöpft haben? Warum ist gerade nur die katholische Kirche so reich an religiösen Orden und Genossenschaften, in welchen weit über das Maaß des Pflichtmäßigen hinaus Entsagung geübt wird, und wo von Natur schwache Geschöpfe mit Leichtigkeit Opfer bringen, welche den gewaltigsten Mann in Erstaunen setzen? (barmherzige Schwestern u. dgl.) Wir irren sicher nicht, wenn wir den Haupterklärungsgrund hiefür im Perenniren des Opfers Christi auf unseren Altären suchen; da ist der Gluthenherd, an welchem sich die heroische Opferliebe der Gläubigen entzündet und nährt.

Die in höheren Weihen stehenden liturgischen Personen der katholischen Kirche sind zum *Cölibate* verpflichtet. Der tiefste Grund für diese Verpflichtung liegt, das weiß jeder Einsichtige, im ministerium *altaris*, in der nahen, (Subdiaconat) näheren (Diaconat) und nächsten (Presbyterat) Beziehung der betreffenden liturgischen Personen zum eucharistischen Opfer. Keine Entsagung fällt der verderbten menschlichen Natur schwerer, als die gegenüber den fleischlichen Trieben und Neigungen; in *dieser* Region volle Entsagung üben, ist in Wahrheit eine *Opferthat*, würdig derjenigen Personen, welchen das Opfer der gottmenschlichen Entsagung anvertraut ist und vor deren Augen, unter deren Händen und in deren nächsten Nähe es sich immerdar vollzieht. Wer will es nicht natürlich finden, daß die Kirche für den unmittelbaren Dienst ihrer Altäre, auf welchen die centrale Entsagungsthat sich im Geheimnisse vollzieht, nur Solche zuläßt, die sich innerlich berufen fühlen und dazu verpflichten, fort und fort jene Entsagung zu üben, welche dem gottmenschlichen Opferer besonders ähnlich, welche so recht zum Mann des Opfers, welche den *Opferer* zum immerwährenden *Opfer* macht? — Und wie sollte es demjenigen, welcher Tag für Tag am Altare steht, jemals an der Anregung und Kraft gebrechen, seiner deßbezüglichen Verpflichtung völliglich nachzukommen?

4. Von größter Wichtigkeit für die Kirche im großen Ganzen sowohl als für den Einzelnen ja für das gesammte Menschengeschlecht ist das eucharistische Opfer namentlich als *Sühnopfer*. Wir haben hiebei nicht die Wahrheit im Auge, daß die Kirche zunächst aus dem eucharistischen Opfer die *entsündigende* und heiligende Gnade schöpft, welche sie in den Sacramenten spendet, (n. 1) auch nicht die in-

directe Tilgung läßlicher und schwerer Sünden durch den Opfervollzug, (n. 2. Anm.), sondern vielmehr seine Kraft, zeitliche Sündenstrafen zu tilgen; denn nach ausdrücklicher Lehre der Kirche wird es auch dargebracht „pro poenis et satisfactionibus," und wohnt jeder Reproduction des satisfactorischen Kreuzopfers an sich (ex opere operato) die Kraft inne, zeitliche Strafen, welche lebende oder Verstorbene noch zu erstehen hätten, zu tilgen. Können wir auch kein bestimmtes Maaß für diesen Straferlaß angeben, so ist es für uns Armselige, die wir täglich sündigen und zeitliche Strafen contrahiren, doch schon unendlich tröstlich, auch nur im Allgemeinen zu wissen, daß wir durch reumüthige Anwohnung bei der heiligen Messe, sowie durch Darbringenlassen[1]) des neutestamentlichen Versöhnungsopfers von Seiten des Priesters — sowohl für uns als für unsere theuren Verstorbenen Nachlaß zeitlicher Strafen — erlangen können. Wie arm und rathlos stünden wir an den Gräbern unserer Hingeschiedenen, wenn wir ihnen nicht mittelst des Opfers der Versöhnung beispringen könnten? Welcher Trost liegt in dem gläubigen Bewußtsein: wenn ich auch im verborgensten Winkel der Erde sterben sollte, wenn Niemand mein Grab weiß und besucht, wenn kein Bekannter und kein Verwandter speziell für mich betet, so wird gleichwohl täglich auf Hunderttausenden katholischer Altäre das eine Opfer der gottmenschlichen Entsagung auch für meine arme Seele dargebracht, und werden in dieser Darbringung die von Christus erduldeten poenae, die von ihm geleisteten satisfactiones auch mir zugewendet,[2]) um die Frist meiner schmerzlichen Satispassio abzukürzen. —

Wie den Einzelnen, so kommen die satisfactorischen Wirkungen des eucharistischen Sühnopfers auch der Kirche im Ganzen, ja der gesammten Menschheit zu Gute, sofern durch seine stetige Darbringung gewiß viele wohlverdiente Strafgerichte aufgehalten und von der Societät abgewendet werden. Wenn man im Alten Testamente liest,

---

[1]) Den sogenannten fructus ministerialis, welcher durch die sogenannte Applicatio missae vermittelt wird, halten wir für einen solchen ex opere operato (aber nicht im Sinne Oswalds, dessen einschlägiges opus operatum im Grund genommen doch nur opus operantis ecclesiae ist); die kirchliche Praxis und die allgemeine kirchliche Anschauung scheint dieß zu fordern, obschon eine wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Auffassung schwer ist.

[2]) Ob directe, ministerialiter oder nur fürbittweise, das macht keinen wesentlichen Unterschied.

wie furchtbar der Ewige an seinem Volke oft scheinbar weniger große Vergehen strafte, und dagegen vergleicht, wie viele Frevel von dem so hochbegnadigten neutestamentlichen Gottesvolke und unter demselben begangen werden, ohne daß es durch schwere Heimsuchungen gezüchtiget würde, so ist man versucht, zu fragen, ob Gott nicht mehr der alte Gott sei, ob er aufgehört habe, der Heilige und Gerechte zu sein. Uns scheint, solche ἀνοχὴ θεοῦ verdanken wir hauptsächlich dem satisfactorischen Charakter des Opfers unserer Altäre, von denen täglich das Blut des gottmenschlichen Abel — nicht um Rache, sondern um Erbarmen zum Himmel ruft. — „Καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε“ rief einst Paulus den Thessalonicensern (II. 2, 7) zu; das Gleiche können wir im Hinweis auf das Sühnopfer unserer Altäre sagen.

5. Die köstlichste Frucht, welche vom Opferaltar in den Schooß der Kirche fällt, ist die Opferspeise, ist die heilige Communion. Schon wiederholt (vgl. S. 196 ff. u. S. 225 f.) haben wir derselben unter der Idee des Opfermahles Erwähnung gethan und können uns hier ganz kurz fassen.

Christus läßt sein himmlisches Opfer in der Kirche nicht bloß zu dem Zweck perenniren, damit der Quell aller Gnade stets in der Kirche gegenwärtig sei und damit die Gläubigen ihre subjectiven Opfer, ihre unvollkommene λατρεία mit seiner absolut vollkommenen Opferthat zu innigster Gemeinschaft zusammenschließen können; sondern da er in der Consecration aus dem Jenseits in forma sacrificii in die irdische Zeiträumlichkeit eintritt, hat er auch noch den ganz speziellen Zweck, seinen Gläubigen ein Opfermahl zu bereiten. Das Opfermahl der Vollendung, welches die eigentlichste Frucht des einen, gottmenschlichen Opfers am Kreuze ist, steht im Jenseits bereitet, wo es die Verklärten als Tischgenossen Christi des verherrlichten Opferers schon jetzt genießen; sie genießen es dort sofern sie hienieden an Christi Entsagungsopfer Theil genommen haben, mit Christus mystisch geopfert worden sind in der Taufe und darnach im engsten Anschluß an sein eucharistisches Opfer sich selbst geopfert haben, sowohl im Culte als in einem christlichen Entsagungsleben. Auch schon die Gläubigen auf Erden sind mit Christus Geopferte (in der Taufe und respective Buße); deßgleichen opfern sie sich selber fort und fort im Culte und im Leben, und sofern sie dieß thun, haben sie bereits ein Anrecht auf das himmlische Opfermahl. Da sie aber in statu viatoris an demselben noch nicht Theil nehmen können, so gibt ihnen Gott und

respective der liebreiche himmlische Hoheprieſter ein Surrogat im euchariſtiſchen Opfermahle, und zwar gibt er es ihnen, — wie ſelbſtverſtändlich — nach unmittelbar vorausgegangenem Opferact, nachdem zuvor er ſelber (in actu consecrationis) und im Anſchluß an ihn die gläubige Gemeinde (im Offertorium und nach der Wandlung) ſich geopfert hat.[1])

Sofern die Euchariſtie Surrogat des himmliſchen Opfermahles iſt, erſetzt ſie uns Erdenpilgern, wie ſchon früher dargethan iſt (S. 196 ff.), die Genüſſe der Seligen, welche Genüſſe ihren gemeinſamen Quell in der innigen Verbindung (unio) mit Gott durch den Gottmenſchen, im Schauen Gottes, im Beſitzen Gottes, im Durchwohntſein von Gott haben. Wer nun würdig das euchariſtiſche Mahl genoſſen hat, deſſen Seele und deſſen Leib iſt von göttlichem Licht und Leben, weil vom ganzen, verklärten Gottmenſchen in der allerrealſten Weiſe durchdrungen, und wenn nicht der Communizirende ſelber (durch Lauigkeit u. dgl.) oder Gott (behufs Prüfung und Läuterung) das Manifeſt- und Fühlbarwerden dieſes göttlichen Lebens in Seele und Leib hindert, ſo wird in der Regel ſchon beim Communiziren ſelber eine übernatürliche Lichthaftigkeit und Freudigkeit des Glaubens, ein wunderſamer Seelenfriede, eine unausſprechliche innere Freudigkeit, vielleicht ſogar ein Gehobenſein des körperlichen Lebens und Weſens und in all dem zumal das Hereinragen des Himmels ſich bemerklich machen. Jedenfalls wird aber durch würdigen Genuß des Opfermahles das in der Taufe gepflanzte übernatürliche — oder ſagen wir lieber himmliſche — Leben (in Seel und Leib) genährt und gemehrt, und dadurch ein continuirliches Anticipiren des himmliſchen Opfermahles ermöglicht; denn in je reicherem Maaße Jemand das übernatürliche, himmliſche Leben in ſich trägt,

---

[1]) Bekanntlich hat in alter Zeit bei jeder ſolemnen Opferfeier die anweſende Gemeinde nicht bloß geopfert, ſondern auch communizirt (vgl. Secreten und Poſtcommunion im Meßbuch) und dadurch factiſch das euchariſtiſche Mahl als fructus sacrificii, als Frucht wie des Opfers Chriſti ſo auch als Frucht des Mitopfers der Gemeinde, als Opfermahl charakteriſirt. Das iſt im Laufe der Zeit zum Schaden und zum Leidweſen (Trident. sess. 22. de missa cap. 6) der Kirche anders geworden; ſuche man wenigſtens, ſoweit nur immer möglich, diejenigen, welche ſacramental communiziren wollen, zu bewegen, daß ſie intra missam die heilige Communion empfangen!

ein je reicheres Maaß heiligmachender Gnade er besitzt, desto mehr gestaltet sich schon sein Erdenleben zu einem himmlischen, desto lichter strahlt die Glorie des Himmels in seinen Intellect und verklärend in sein ganzes Wesen herein.

Mit diesem Hauptzwecke des eucharistischen Mahles, die Anticipation des himmlischen Opfermahles mehr und mehr zu ermöglichen und selbst schon zu sein, hängt innigst noch ein anderer mehr secundärer Zweck des eucharistischen Mahles zusammen; sein Genuß soll nämlich den Erdpilger allererst *stark* machen gegenüber den äußern und innern Feinden (Concupiscenz), welche darauf ausgehen, die gratia sanctificans und damit das Anrecht auf das himmlische Opfermahl und die Fähigkeit, es zu anticipiren, ihm zu rauben; die Eucharistie wird also genossen, um den Tod des übernatürlichen Lebens fern zu halten, um dieses Leben selber und mit und in ihm die himmlischen Genüsse in der Seele wachsen zu machen, um *continuirlich*, ganz besonders aber im *Acte* des Communionempfanges das Opfermahl der Vollendung zu anticipiren.

Wie reich ist die Kirche im Besitz dieses eucharistischen Opfermahles! Es ist eine stetige, ganz reale Bürgschaft dafür, daß die Kirche göttliches, himmlisches Leben und Wesen in sich trage, daß ihre wahren Kinder auf Grund der Wiedergeburt in Christo und kraft ihres übernatürlichen Lebens schon der jenseitigen Welt angehören, aus welcher sie daher Nahrung für ihr himmlisches Leben erhalten, dessen Genüsse sie durch Vermittlung dieses Mahles und bei demselben hienieden schon anticipiren; dieses Mahl ist das stärkste Antidotum gegen den durch die Sünde über den Menschen und die unfreie Creatur[1]) hereingebrochenen Tod, beschließt in sich die Fülle göttlichen Lebens, erscheint als *vorläufiges Ziel* für all das Sehnen und Ringen, welches wir die Menschheit seit dem Sündenfalle in den Opfern als Acten gottesdienstlicher Entsagung bethätigen sahen, als vorläufiger Lohn auch für unser eigenes Opfern und Entsagen.

Im Paradiese standen unsere Stammeltern in übernatürlicher Lebensgemeinschaft mit Gott, genossen des beseligenden Verkehrs mit Gott, genossen in vollstem Frieden auch die noch incorrupte äußere Schöpfung. Durch *verbotenes Genießen* ward die übernatürliche

[1]) In wiefern auch *diese* in der Eucharistie schon anticipando verklärt und genossen werde, haben wir bereits früher (S. 196 ff.) angedeutet.

Lebensgemeinschaft mit Gott zerstört, Todesschuld contrahirt, Corruption in alle Kreise der Schöpfung gebracht. Viertausend Jahre lang hat das unglückliche Geschlecht in den Opfern als Thaten gottesdienstlicher Entsagung sich vergeblich abgerungen, die Schuld zu sühnen, wieder in die Lebensgemeinschaft mit Gott, zum Genusse Gottes und seiner Schöpfung zurückzugelangen; endlich in der Fülle der Zeiten hat der Gottmensch als Repräsentant des Geschlechtes eine Entsagung geübt und ein Opfer gebracht, welches die Todesschuld sühnte, dem Geschlechte übernatürliches Leben, die Gemeinschaft mit Gott wieder verdiente, und selbst die unfreie Schöpfung erlöste. Die volle Frucht dieser gottmenschlichen Opferentsagung, das endgiltige Opfermahl, ist für alle Diejenigen, welchen Christi Opferthat in der Justification zugeeignet wird, höchst reale Vereinigung mit Gott, Genießen Gottes und der verklärten Schöpfung im Himmel, im Zustand der künftigen Vollendung; dieses Genießen Gottes und seiner verklärten Creatur war vorgebildet in den vorchristlichen Opfermahlzeiten, ward thatsächlich angestrebt in den jüdischen und heidnischen Opfern, und ist das hehre Ziel der Weltgeschichte. Die Erreichung dieses Zieles ist dem Geschlechte objectiv ermöglichet durch die Entsagungsthat, welche der Gottmensch im Opfer am Kreuze geübt hat; und um die Erreichung dieses Zieles durch die Jahrtausende herab auch allen einzelnen Subjecten zu ermöglichen und zu erleichtern, dauert jene eine gottmenschliche Opferthat fort im himmlischen und im eucharistischen Opfer; die Erreichung jenes hehren Zieles aber wird uns am sichersten verbürgt im eucharistischen Mahl, als der realen Anticipatio futurae gloriae. Erst wenn die ganze auserwählte Menschheit dieses Ziel erreicht hat, wird Christi Opfer als Opfer sühnender Entsagung zu perenniren aufhören; dann wird es nur mehr ein Opfermahl geben, und bei diesem wird das gottmenschliche Haupt mit seinen vergöttlichten Gliedern das nimmer endende, das wahrhaft große Hallel singen: *Ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.* Apocal. 7, 12.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BS680 .S2T3
Das Opfer des alten und des neuen Bundes
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00059 4749